

JORGE N. FERRO

Leyendo a
Tolkien



JORGE N. FERRO

Leyendo a
Tolkien

Segunda edición



BUENOS AIRES | 2012

1. George MacDonald, *Phantastes*
2. Albert Frank-Duquesne, *Lo que te espera después de la muerte*
3. Jorge Norberto Ferro, *Leyendo a Tolkien*
4. Ricardo Irigaray, *Elfos, hobbits y dragones*

Ilustración de tapa

Molino de Sarehole, de Enrique Lettieri

Primera edición: Vórtice-Gladius, Buenos Aires, 1996

Prohibida la reproducción parcial o total de este libro, su tratamiento informático y la transmisión por cualquier forma o medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del copyright.

Todos los derechos reservados.

Hecho el depósito que marca la ley 11.723

© by Ediciones Vórtice

Ferro, Jorge Norberto
Leyendo a Tolkien –1ª ed.–
Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Vórtice, 2012
E-Book
ISBN 978-987-9222-51-5
1. Literatura inglesa. 2. Estudios literarios - I. Título
CDD 807

Fecha de catalogación: 29-10-2012

Sumario

Prefacio	8
IMÁGENES Y TEMAS CRISTIANOS EN <i>EL SEÑOR DE LOS ANILLOS</i>	
Prólogo	11
I. INTRODUCCIÓN	15
a) El autor, personalmente católico	16
b) El autor afirma el sentido religioso de su novela	25
II. “ALEGORÍA” Y “APLICABILIDAD”: SENTIDO DE LA OBRA, SEGÚN EL PROPIO TOLKIEN	31
III. TOLKIEN Y SU NOCIÓN DEL “MITO”	36
Limitaciones del mito	40
Mito y sub-creación.....	42
La “Eucatástrofe” tolkieniana	44
IV. MITO Y CRISTIANISMO	46
Inspiración y realismo cristiano.....	48
Un mundo “tradicional”.....	50
Novela - epopeya - novela.....	54
V. DESDE UN MUNDO FAMILIAR Y CONOCIDO HASTA UN MUNDO ARCAICO Y PARADIGMÁTICO	56
La ubicación en la Historia de la Salvación	56
La analogía con el <i>Beowulf</i>	56
“Algo de permanente y de simbólico”	57
El marco «histórico-teológico» del relato	58

VI. EL PLANTEO NARRATIVO	63
Argumento y narrador	64
El narrador	66
Punto de vista	67
VII. EL VIAJE	69
Punto de partida y de llegada: la Comarca de los hobbits	69
Ida y vuelta	70
VIII. EL PLANTEO ÉTICO DE LA NOVELA	73
El relato de una guerra.....	73
No hay neutralidad posible.....	73
Tolkien y la guerra.....	74
<i>Adversus manichaeos</i>	76
El bien y el mal	78
Tolkien explícito: afirmaciones extranovelísticas.....	78
Anti-maniqueísmo en la novela misma.....	80
Dos textos elocuentes	83
La luz y la sombra.....	83
El esplendor original	84
El mal en función del bien	86
Una ética inmutable.....	87
Ética autónoma versus ética heterónoma	87
El mal en <i>El Señor de los Anillos</i>	88
El mal despunta en la Comarca	88
Un mundo «de hombres»	90
Los trascendentales	91
Contra el <i>unum</i>	91
En el plano social.....	91
En el plano personal.....	93
Pérdida de la identidad	95
IX. FIGURAS DE CRISTO	97
La figura como distinto de lo figurado.....	98
¿Figuras en el mundo pagano?	99
Tolkien y las “figuras”	101
La figura, a su vez, ilumina lo figurado	102

X.	FRODO, IMAGEN DEL REDENTOR	104
	La misericordia.....	105
	«Fracaso» y Providencia	107
	El siervo inútil.....	108
	Celibato	108
	Conciencia de víctima	109
	Tentaciones y soledad.....	112
	El Calvario.....	114
XI.	ARAGORN, FIGURA DEL REY	118
	El rey tradicional	118
	Strider (Trancos, el Montaraz): la realeza velada.....	120
	El desierto	123
	Manifestación paulatina	124
	El sacerdote y el rey. Poder espiritual y poder temporal: participación	126
	La edad del rey	128
	El rey que cura.....	131
	Gandalf y Aragorn	133
	El rey, figura de Cristo	135
	David y Salomón	136
	El rey Danel	137
	El rey humilde	138
	El rey sabio	141
	El tema del “resto”	144
	Figuras de figuras.....	145
	Théoden	145
	Los hijos del senescal	146
	Faramir	146
XII.	GANDALF: LA FUNCIÓN SACERDOTAL	149
	Gandalf el Gris.....	152
	Gandalf el Blanco.....	153
	Un senescal	155
XIII.	CONTRAFIGURAS.....	156
	Gollum	156
	Contrafigura del guerrero	157

Boromir.....	157
Denethor.....	158
Saruman o la apostasía del «religioso».....	160
Las Escrituras y lo farisaico	161
XIV. OTRAS PREFIGURACIONES	163
Espacios sacros.....	163
Algunos recaudos	166
El pan de camino de los elfos.....	167
Figuras de pasaje: pascua y bautismo	168
La muerte de los hombres	169
Figuras bautismales: descenso y ascenso.....	169
XV. REGRESO AL MUNDO MODERNO	174
Lo sociopolítico y económico.....	174
Cortar el árbol.....	178
El “Árbol de la fiesta”	180
El respeto por la creación.....	181
El enano y la caverna	183
El falso orden artificial	184
La magia y la técnica.....	185
Los hobbits en el conflicto.....	186
El mundo que vio Tolkien	187
“Final feliz”	188
Mordor: figura del mundo pecador	188
XVI. CONCLUSIÓN	191
Bibliografía	194
El Hobbit. El viaje, una vez más	199
Un crecer en nobleza.....	200
La situación inicial	202
La partida.....	205
El camino, el desasimiento y las pruebas.....	207
El nuevo Bilbo.....	211
El viaje iniciático	213
Final: Providencia y profecías	215

Prefacio

El presente volumen reúne dos trabajos de desigual extensión que procuran modestamente contribuir al reconocimiento de Tolkien como autor católico, como una gloria de las letras cristianas de nuestro siglo. El primero de ellos (con alguna pequeña modificación y las citas de Tolkien en castellano) es sustancialmente el texto de una tesis de Doctorado en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Católica Argentina, habiendo sido mi consejera de tesis la Dra. Inés Futton de la Colina de Cassagne. El segundo es el resultado de un Seminario dictado por la Dra. de Cassagne en la misma Facultad.

La lista de personas a quienes debo agradecer es interminable. Este tipo de deudas no se pueden saldar en estricta justicia, de modo que vaya la *pietas* para los maestros, muchos y eximios, de quienes he sido solamente un mal alumno. Y para los tantos y pacientes amigos, maestros ellos también sin duda, la gratitud siempre asombrada ante el don innmercido de su afecto y su consejo.

Inés de Cassagne, junto con su marido, me brindaron su exquisita mezcla de alta ciencia y cálida generosidad. Por otra parte, el trabajo pudo realizarse en el ámbito del Seminario de Edición y Crítica Textual (dependiente del CONICET), donde el equipo reunido y dirigido por el Dr. Germán Orduna, maestro de muchos años, constituye el clima ideal para este tipo de tareas. No solamente por la alta calidad intelectual de sus miembros, sino por sus condiciones personales. Agradezco pues al Dr. Orduna y a todos mis amigos del SECRT su ejemplo y su apoyo. Hubo asimismo muchas personas, sacerdotes y laicos, que me facilitaron libros y publicaciones, que me aclararon dudas y con quienes confronté opiniones y pareceres, y que me ayudaron de mil maneras. A todos ellos, que no enumero para entrar ya en materia, muchísimas gracias.

IMÁGENES Y TEMAS CRISTIANOS EN

El Señor de los Anillos

[...] no es contrario a la naturaleza de una substancia espiritual estar unida a un cuerpo. Esto sucede por obra de la naturaleza, como aparece en la unión del alma y del cuerpo, y por obra de la magia, por cuyo medio un espíritu cualquiera está unido a imágenes, a anillos o a otras cosas semejantes.

TOMÁS DE AQUINO
Compendio de Teología, 353 *

* “[...] considerandum est non esse contra naturam spiritualis substantie corpori alligari. Hoc enim et per naturam fit, sicut patet in unione anime ad corpus; et per magicas artes, per quas aliquis spiritus ymaginibus aut anulis aut aliquibus huius modi alligatur” (SANCTI THOMAE DE AQUINO. *Compendium Theologiae seu Brevis Compilatio Theologiae ad Fratrem Raynaldum*. Capitulum CLXXX: Utrum anima possit pati ab igne corporeo, p.151).

Prólogo

En las páginas que siguen intentaremos exponer bajo una determinada sistematización una propuesta de acercamiento a la más importante de las obras de J. R. R. Tolkien.

Para ello nos hemos planteado previamente las vías de dicha aproximación. Y nos ha parecido que el mejor método a emplear no era otro, conforme a nuestro particular interés, que el “comentario filológico”. Y nos referimos a éste tal como lo ha definido últimamente George Steiner en su obra *Presencias reales*: de “tipo explicativo e históricamente contextual” (p.16). Tal vez sea Steiner quien nos haya confirmado en cuanto al “marco teórico” más ajustado a nuestro intento, y nos ha brindado la necesaria orientación cuando nos llegábamos a sentir sofocados bajo el “Leviatán de papel del discurso secundario” (p.66), que tan bien describe cuando dice: “En ausencia de un garante, una divisa falsa circula sin fin: la de la crítica que habla a la crítica, la del artículo crítico que se dirige al artículo crítico” (p.66) *.

Una circunstancia fortuita, además, había contribuido a esta modalidad frente al texto. En el año 1979 me encontré por primera vez con Tolkien, leyendo en castellano *El Señor de los Anillos*. Había llegado al mismo a través de C. S. Lewis, con quien, a su vez, me había puesto en contacto la Dra. Inés de Cassagne al prestarme, en 1971, *El Gran Divorcio*. Casualmente a fines de la década del 70 trabajaba yo transcribiendo con toda minuciosidad manuscritos cronísticos castellanos que contenían un texto del siglo XIV. De manera casi insensible, fui experimentando la fuerte sensación de que entre la novela de Tolkien y la crónica medieval

* Cf. al respecto BLOOM, Allan. *Love and Friendship*, pp.30-32.

no cambiaba de ámbito; había una profunda afinidad; se percibía una misma manera de considerar la realidad, una idéntica *forma mentis*. De modo que ya en ese entonces concebí la posibilidad de acercarme a *El Señor de los Anillos* en una actitud análoga a la empleada con los textos medievales.

Un “comentario filológico”, pues: explicar significa así desplegar las virtualidades latentes en el texto mismo, iluminándolo con otras obras y poniendo de manifiesto su relación con su matriz cultural. Y también “históricamente contextual”, restituyendo el texto a su circunstancia originaria. Para ello hemos considerado conveniente leerlo a la luz de las nociones que rodearon su gestación y su alumbramiento. Qué pensaba el autor y qué pensaban sus interlocutores de entonces, que asistieron a la lectura de los manuscritos y fueron sus primeros comentadores y sus destinatarios inmediatos. Ese nos pareció el inmejorable “marco teórico”, no excluyente pero sí insoslayable.

Para decidirnos a tomar en consideración los datos biográficos e incluso las afirmaciones del mismo Tolkien sobre su propia obra, también nos ayuda Steiner, cuando dice: “El rechazo a registrar, a tener en cuenta como una energía contribuyente del contexto, lo que podamos reunir de la vida del artista, constituye un pretencioso artificio.” (p.209) Por cierto que hemos tenido igualmente presente su inmediata advertencia: “Semejante conocimiento puede no ser más que ancilar”. Pero metodológicamente nos resultaba ineludible.

Para reconstruir brevemente el planteo metodológico inicial podemos decir lo siguiente: nuestras primeras lecturas nos descubrían el sabor inequívocamente cristiano del relato, a pesar de la ausencia de cualquier dato interno explícito. Pero fue al releer el comentario de Tolkien al *Beowulf* cuando se nos entreabrió un promisorio camino: tratar la novela “figurativamente”.

Diversas opiniones, que nos parecieron debidamente autorizadas, nos confirmaron en nuestra hipótesis inicial. Podemos sintetizarlas en los dichos del teólogo Louis Bouyer **, quien afirma “*il est arrivé à éveiller*

** BOUYER, Louis. *Le métier de théologien. Entretiens avec George Daix*.

une sympathie qui est en définitive une sympathie pour une vision du monde et de la vie foncièrement chrétiennes puisque telle était bien la vision du monde qu'il exprimait de façon indirecte mais très efficacement dans son oeuvre" (p.99). Una visión del mundo y de la vida fundamentalmente cristiana, expresada indirectamente a través de un nuevo "mito". Tolkien es, según Bouyer, *"un des rares auteurs modernes à avoir créé lui-même un nouveau mythe et un mythe pénétré d'esprit chrétien"* (p.96).

Es curiosa y llamativa la coincidencia entre las concepciones que sobre el hecho de la creación literaria manifiestan Tolkien y Steiner. Dice este último: "Hay creación estética porque hay *creación*" (p. 244). Imposible no percibir aquí la consonancia con la noción tolkieniana del artista como "subcreador", a la que nos referiremos en su lugar. Subcreador que reconoce una creación primera y absoluta, lo cual implica en el escritor una actitud filosófica en la línea del realismo tradicional. La misma actitud tiene su correlato ético, aspecto que hemos analizado según las pautas del pensamiento tomista. "Comentario filológico", en fin, restitución al contexto, y explicación de aquello tan presente en la obra y nunca nombrado. Ese es el camino que hemos intentado.

Observaciones preliminares

Por razones de practicidad y pensando en la comodidad del lector, hemos limitado al máximo el empleo de siglas, conservando las habituales para los textos bíblicos y tomistas, así como para los patristicos transcritos por autores citados. Cuatro son las obras de Tolkien que aparecerán con mayor frecuencia: en esos casos, damos a continuación de cada cita la sigla seguida por el número de página. Tales siglas son:

- *ESA: El Señor de los Anillos*. Para las citas utilizamos la siguiente edición: *El Señor de los Anillos*. En tres volúmenes: I. Buenos Aires, Minotauro, 1977. Trad.: Luis Domenech. II. Buenos Aires, Minotauro, 1979. Trad.: Matilde Horne y Luis Domenech. III. Barcelona, Minotauro, 1980. Trad.: Matilde Horne y Luis Domenech.

- *C.*: *Cartas*. Selección de Humphrey Carpenter con la colaboración de Christopher Tolkien. Barcelona, Minotauro, 1993. Trad.: Rubén Masera. En algún caso hemos decidido proponer alguna variante en la traducción, lo que señalamos entre corchetes. Para eso, utilizamos el texto inglés ofrecido en *Letters of J.R.R. Tolkien*. A selection edited by Humphrey Carpenter with the assistance of Christopher Tolkien. London, George Allen & Unwin, 1981.

- *OFS*: “On Fairy Stories”. Citamos según el texto ofrecido en *Tree and Leaf*. London, George Allen & Unwin, 1964. Contiene “On Fairy Stories” y “Leaf by Niggle”.

- *BMC*: *Beowulf: The Monster and the Critics*. Sir Israel Gollancz Memorial Lecture. British Academy. 1936. From the Proceedings of the British Academy, vol.XXII. Oxford, 1977.

En todos los otros casos, tratándose tanto de obras de Tolkien como de otros autores, hemos preferido emplear el tradicional sistema de notas al pie de página, que permite una identificación más rápida. Damos de este modo la información de autor, título de obra y página. Los datos completos de cada obra se encontrarán en la *Bibliografía* ubicada al final del trabajo. Todos los destacados en negrita son nuestros.

I

Introducción

En el presente trabajo procuraremos mostrar que la novela estudiada es una obra concebida y elaborada en el ámbito de una mentalidad católica. Sus temas y planteos se comprenden acabadamente a partir de los datos de la tradición de la Iglesia. Nos proponemos, pues, una lectura culturalmente cristiana de la obra, a partir de ciertas claves que hay que desentrañar.

Ciertamente que no estamos frente a un texto apologético, ni tampoco encontramos referencia directa alguna al cristianismo. Es vastamente conocida la distancia que pone Tolkien entre su creación y lo que él denominaba, en un sentido particular muy preciso, “alegoría”; incluso sorprende el poco aprecio que manifestara por alguna narrativa de su amigo C. S. Lewis, lo que lo lleva a escribir cosas como ésta:

[Es triste] que “Narnia” y toda esa parte de la obra de C. S. L. [deba] quedar fuera de los límites de mi simpatía ¹.

Objeta Tolkien en general a su amigo lo que considera como demasiado explícito. Su manera propia de narrar es otra, la única posible, para él, de expresar lo que quiere. Pero el no ser directo no significa que el

1 En carta a D.Kolb S.J., del 11 de noviembre de 1964 (C., p.410). Cf. tb. CARPENTER, H. *The Inklings*, pp.223-224.

sentido profundo de la obra no esté signado por su religiosidad. Esta constituye el dato esencial, la clave que permite su plena comprensión. Para probar lo cual, comenzaremos considerando, antes de adentrarnos en el texto mismo, las propias afirmaciones del autor, que si bien no bastan, por aquello tan sabido ya desde la distinción entre el *finis operantis* y el *finis operis* ², al menos agregan elementos de juicio que no deben desdeñarse con excesiva liviandad.

Manteniéndonos por ahora en el plano extrínseco a la obra narrativa, aunque ceñidos a los testimonios del propio autor, reuniremos tales testimonios en dos grupos: en el primero constataremos su religiosidad personal, y en el segundo sus afirmaciones acerca del carácter católico de su novela.

a) El autor, personalmente católico

En sus cartas es donde su dimensión religiosa se percibe más directamente, ya que hace allí en reiteradas ocasiones explícita afirmación de su condición de católico, y de católico práctico, de misa y comunión frecuentes y devoto mariano. Esta temática, al menos para una mirada superficial, parecería estar ausente en su narrativa, que ha sido considerada incluso, por algún autor, como “pagana” ³.

En el epistolario de Tolkien abundan, pues, las referencias a su vida religiosa. Como siempre ocurre, las más significativas son aquellas en que esto se manifiesta “en acto”, en ocasión de algún juicio vertido sobre hechos concretos, o en alusiones al pasar. También hay que reparar en lo que aflora durante momentos de particular emotividad, sobre todo en relación con sus hijos, o cuando evoca sucesos entrañables o decisivos en su vida.

Así es que escribe por ejemplo a su hijo Michael, en carta fechada entre el 9 y el 10 de enero de 1965:

2 Cf. MARITAIN, J. *Arte y Escolástica*, p.99.

3 Cf. p.ej. MOORMAN, Ch. “«Now Entertain Conjecture of a Time» - The Fictive Worlds of C.S.Lewis and J.R.R.Tolkien”. HILLEGAS, M. Ed. *Shadows of Imagination...*, pp.59-69.

Cuando pienso en la muerte de mi madre (más joven que Prisca ⁴), desgastada por la persecución, la pobreza y la enfermedad, en gran parte su consecuencia, esforzándose en transmitirnos a nosotros, pequeños, la Fe, y recuerdo el minúsculo cuarto que compartía con nosotros en las habitaciones alquiladas de la casa de un cartero en Rednal, donde murió sola, demasiado enferma para recibir el viático, me es muy duro y amargo comprobar que mis hijos se apartan [de la Iglesia]. Por supuesto, Canaán parece muy diferente a los que han llegado a ella desde el desierto; y los habitantes posteriores de Jerusalén a menudo pueden parecer tontos o bribones, o algo peor todavía. Pero siempre me ha parecido verdad *in hac urbe lux solemnitas*. He conocido “en el curso de mis peregrinaciones” a sacerdotes desagradables, estúpidos, irrespetuosos, caprichosos, ignorantes, hipócritas, haraganes, borrachos, crueles, cínicos, mezquinos, codiciosos, vulgares, esnobes y aun (barrunto) inmorales; pero para mí un solo fray Francis pesa más que todos ellos juntos, y era un tory hispano galés de clase alta; algunos lo consideraban sólo un viejo fastidioso, esnob y adicto al cotilleo. Lo era... y *no* lo era. Por primera vez aprendí de él la caridad y el perdón; y su luz horadó aun la oscuridad “liberal” de la que yo venía, sabiendo más de “Bloody Mary” que de la madre de Jesús, la que nunca era mencionada excepto [como un objeto de errada devoción de los romanistas]. (C., pp.411-412)

En esta carta escrita en su plena madurez, el A. deja ver hasta qué punto su catolicismo resultó ser duro y probado por la adversidad. Las penurias enfrentadas por su madre a causa de su condición de católica lo marcaron hondamente ⁵. No era del todo grato ni fácil ser un «R.C.» en la sociedad inglesa de principios de siglo. “Como hombre cuya infancia fue ensombrecida por la persecución”, escribe Tolkien a Michael en 1967 (C., p.458). Junto al de su madre, el recuerdo de su tutor, el Padre Francis Morgan, del Oratorio de Birmingham ⁶, configura un cuadro entrañable de una fe vivida desde la niñez y recibida por medio de aquellos sus mayores más amados y admirados. Se evidencia igualmente una

4 Se refiere a Priscilla, nacida en 1929. Su hija menor y única mujer luego de tres varones.

5 Cf. ARGUIJO DE ESTREMER, P. *Tolkien*, pp.36-37 y 138-139.

6 Fundado en 1849 por John Henry Newman. Cf. ARGUIJO DE ESTREMER, P. *Tolkien*, pp.37-38 y 44-45.

actitud equilibrada y madura frente al clero católico, cuyos posibles defectos humanos no se le escapan, pero no ponen en juego su adhesión a la Iglesia. También apunta aquí su devoción mariana.

Catolicismo probado, por cierto, acrisolado en un cúmulo de dificultades y episodios ingratos, como el que le cuenta a Christopher en carta del 31 de mayo de 1944. En ocasión de tener que elegirse Rector para el Lincoln College, uno de los candidatos resultaba ser católico. Tolkien relata una comida con colegas a la que asiste por entonces, y dice a su hijo:

[...] para que puedas apreciar la atmósfera de tacto y cortesía de mi hermoso colegio [...] Sentado junto a *mí*, el Director dijo en voz alta: “Gracias a Dios, no eligieron para el rectorado a un católico romano: desastroso, desastroso para el college”. “Sí, por cierto”, repitió como un eco el doctor Ramsden, “desastroso” (C., p.103).

De ningún modo se trata de una mera incomodidad «social», provocada por la adscripción de hecho y más o menos rutinaria a una denominación heredada y mantenida por inercia. Hay un vivo sentimiento de pertenencia, una adhesión íntima y total, una fe intensa y ardiente. Lo advertimos con absoluta claridad cuando se dirige a sus hijos en alguna situación que intuimos difícil. Hay por ejemplo una larga carta a Michael, fechada el 1º de noviembre de 1963, donde lo previene sobre la posible excusa del “escándalo” provocado por la conducta de ciertos católicos –laicos o clérigos–, como autojustificación para una apostasía. Los pasajes evidencian su amor por la Iglesia Católica, a pesar y más allá de los descontados defectos de sus miembros (en un lugar paralelo al del texto antes citado de p.412, posterior este último en el tiempo). La devoción eucarística resulta central en su vida espiritual, y la liga estrechamente con el primado de Pedro. “Papista”, pues, en una Inglaterra para la cual el término tenía históricamente una fuerte carga negativa, sinónimo otrora de “traidor a la Patria y al Rey”, dos realidades a las que Tolkien veneraba, por otra parte, profundamente. Los fantasmas de Guy Fawkes y la “conspiración de la pólvora” debían agitarse todavía en la mala conciencia inglesa. Como el de Chesterton, su amor por la Iglesia

y por su patria no podía ser sino desgarrado y crucificante. Pero por lo mismo acrisolado. Así le dice a Michael:

Nuestro amor puede enfriarse y nuestra voluntad deteriorarse por el espectáculo de las deficiencias, la locura, aun los pecados de la Iglesia y sus ministros [...] El “escándalo” a lo más es una ocasión de tentación, como la indecencia lo es de la lujuria, a la que no hace, sino que la despierta. Resulta conveniente porque tiende a apartar los ojos de nosotros mismos y de nuestros propios defectos para encontrar un chivo expiatorio. Pero el acto de voluntad de la fe no es un momento único de decisión definitiva: es un acto permanente indefinidamente repetido, es decir, un estado que debe prolongarse, de modo que rezamos por la obtención de una “perseverancia definitiva”. La tentación de la “incredulidad” (que significa realmente el rechazo de Nuestro Señor y Sus Demandas) está siempre presente dentro de nosotros. Una parte nuestra anhela contar con una excusa para que salga al exterior. Cuanto más fuerte es la tentación interior, más pronta y gravemente nos “escandalizarán” los demás. Creo que soy tan sensible como tú (o cualquier otro cristiano) a los “escándalos”, tanto del clero como de los laicos. He sufrido mucho en mi vida por causa de sacerdotes estúpidos, cansados, obnubilados y aun malvados; pero ahora sé lo bastante de mí como para ser consciente de que no debo abandonar la Iglesia (que para mí significaría abandonar la alianza con Nuestro Señor) por ninguno de esos motivos: debería abandonarla porque no creo o ya no creería aun cuando nunca hubiera conocido a nadie [con] las órdenes que no fuera sabio y santo a la vez. Negaría el Santísimo Sacramento, es decir: llamaría a Dios un fraude en su propia cara. [...]

Exige una fantástica voluntad de incredulidad suponer que Jesús nunca realmente “tuvo lugar” y más todavía para suponer que nunca dijo las cosas que de El se han registrado, tan incapaz fue nadie en el mundo de aquella época de “inventarlas”: tales como [“antes que Abraham fuese yo soy”] (Juan, VIII); “El que me ha visto, ha visto al Padre” (Juan, IX), o la promulgación del Santísimo Sacramento en Juan, V: [“el que come mi carne y bebe mi sangre tiene vida eterna”]. Por tanto, o bien debemos creer en Él y atenernos a las consecuencias, o rechazarlo y atenernos a las consecuencias. [...]

A mí me convence el derecho de Pedro, y mirando el mundo a nuestro alrededor no parece haber muchas dudas (si el Cristianismo es verdad)

acerca de cuál sea la Verdadera Iglesia, el templo del Espíritu, agónico pero vivo, corrupto pero sagrado, [autorreformante y resurgente]. [Sino que] para mí esa Iglesia de la cual el Papa es la cabeza reconocida sobre la tierra tiene como principal reclamo que es la que siempre ha defendido (y defiende todavía) el Santísimo Sacramento, lo ha venerado en grado sumo y lo ha puesto (como Cristo evidentemente lo quiso) en primer lugar. Lo último que encomendó a San Pedro fue “Alimenta mis ovejas”, y como sus palabras deben siempre entenderse [primero] literalmente, supongo que se refieren en primer término al Pan de la Vida (C., pp.393-395).

El 8 de enero de 1944 se dirige a su hijo Christopher. La carta comienza así:

Acuérdate de tu ángel guardián. ¡No una señora rolliza con alas de cisne! [...] Si no lo haces ya, recurre a las “alabanzas”. Yo las utilizo mucho (en latín): el *Gloria Patri*; el *Gloria in Excelsis*; el *Laudate Dominum*; el *Laudate Pueri Dominum* (que me gusta especialmente); uno de los salmos dominicales; y el *Magnificat*; también la Letanía de Loreto (con la oración *Sub tuum praesidium*). Si las sabes de memoria, nunca estarás falto de palabras de alegría (C., pp.82-83).

El tema del ángel de la guarda se reitera en los consejos a sus hijos. Se advierte claramente una intensa vida sacramental y de oración.

La eucaristía siempre está presente, tal como se deja ver en estas líneas a Michael, del 19 de diciembre de 1962:

¡Bueno, ya llega Navidad! Lo asombroso es que ningún “comercialismo” puede de hecho mancillarla... a no ser que uno lo permita. Espero, mi muy querido, que te traiga paz y alivio en todo sentido, y te recordaré en la comunión (como siempre, pero especialmente) (C., p.376).

Al recorrer las páginas de su epistolario, surgen recurrentemente los testimonios de la intensa práctica sacramental de Tolkien, y de sus devociones. Así nos ocurre con la misa, tema con que nos encontramos ya

en la primera carta de las recogidas en el volumen. Contrariamente en esto a Lewis ⁷, la liturgia ocupa en su vida espiritual un lugar centralísimo. Sin deslizarse por la pendiente del esteticismo, sabía gozar hondamente de la belleza de las ceremonias, como se desprende de lo que dice a su entonces novia Edith, a la que escribe en octubre de 1914 desde Oxford:

Fui a St. Aloysius a oír misa solemne [–y la disfruté mucho] (C., p.15).

Pero no se trata por cierto de un mero placer sensible, al que incluso aconseja rehuir en ciertas circunstancias en aras de un mayor aprovechamiento espiritual, tal como recomienda a Michael en un pasaje de la ya citada carta del 1º de noviembre de 1963:

La única cura para el debilitamiento de la fe es la Comunión. [...] Como el acto de Fe, debe ser continuo y acrecentarse por el ejercicio. La frecuencia tiene los más altos efectos. Siete veces a la semana resulta más nutritivo que siete veces con intervalos. También puedo recomendar esto como ejercicio (demasiado fáciles, ¡ay!, encontrar oportunidad para ello): toma la comunión en circunstancias que resulten adversas a tu gusto. Elige a un sacerdote gangoso o charlatán o a un fraile orgulloso y vulgar; y una iglesia llena [de la habitual muchedumbre burguesa], niños de mal comportamiento –de los que claman ser producto de las escuelas católicas, que en el momento de abrirse el tabernáculo, se sientan y bostezan–, jovencitos sucios y con el cuello de la camisa abierto, mujeres de pantalones con los cabellos a la vez descuidados y descubiertos. Ve a tomar la comunión *con* ellos (y reza por ellos). Será lo mismo (o aun mejor) que una misa dicha hermosamente por un hombre visiblemente virtuoso, y compartida por unas pocas personas devotas y decorosas (C., p.394).

⁷ Cf. p.ej. *Prayer: Letters to Malcom*, p.5.

Las referencias a la misa y los sacramentos asoman con total espontaneidad. Por ejemplo, escribe a Christopher, entonces en Sudáfrica por cuenta de la Royal Air Force, en su ya citada del 18-I-44:

A las 7.15 estaba en St. Aloysius a tiempo para la confesión antes de la misa (C., p.84).

Y el 10 de junio del mismo año:

[...] me había levantado a las 5 de la mañana [...] para asistir a la misa de Corpus Christi (C., p.104).

En ocasión de la muerte de Charles Williams, escribe a la viuda una carta de condolencia el 15 de mayo de 1945, donde le dice:

Fr. Gervase Mathew dirá misa en Blackfriars el sábado a las 8 de la mañana, y yo lo asistiré; pero, por supuesto, los consideraré a todos en mis oraciones inmediata y continuamente (C., p.138).

Desde julio hasta mediados de agosto de 1955, visita Italia con su hija Priscilla. Desde Asís escribe a su casa el 15 de agosto de 1955:

Llegamos para la gran fiesta de Santa Chiara la víspera 11-12 de agosto. ¡Misa solemne cantada por el cardenal Micara con acompañamiento de trompetas de plata durante la elevación! (C., p.262).

Como puede verse, su sentido de pertenencia a la Iglesia Católica no se limita a zonas acotadas de su vida, sino que está siempre presente y operante. En su condición de hombre de letras, colabora en la versión inglesa de la Biblia de Jerusalén⁸. Los conflictos intraeclesiales lo angus-

8 Ver carta a a Charlotte y Denis Plimmer, del 8 de febrero de 1967, C., p.439.

tian, pero no ponen en juego su confianza última ⁹. Como hombre de cultura, valora el papel civilizador de la Iglesia y sabe apreciar la «añadidura», pero sin confundirla nunca con lo esencial: esto es, la Iglesia no tiene por misión producir belleza ni salvaguardar saberes humanos, pero de hecho y librada a su propia dinámica lo hizo. La descristianización acarrea consigo la pérdida de bienes culturales. El 22 de agosto de 1944 contesta a Christopher, que le describe –suponemos que en términos desfavorables– la ciudad sudafricana de Kroonstadt, donde está acantonado por razones de servicio militar. Tolkien se refiere amargamente a la decadencia cultural de su tiempo, y señala que

Como en la anterior era oscura, sólo la Iglesia Cristiana continuará toda tradición digna de consideración (no inalterada, ni tampoco, quizás indemne) de una civilización mentalmente más elevada, si no se la vuelve a desplazar a nuevas catacumbas (C., pp.111-112).

Pero la raíz de su cristianismo no pasa por el esplendor cultural, sino por una fe sólidamente respaldada por un pensamiento realista en el sentido filosófico del término, en admirable consonancia con el tomismo. Este espíritu de la *philosophia perennis* es el que encontramos en la simple respuesta que dirige a Camilla Unwin, hija de Rayner Unwin, a quien en el colegio le habían encomendado un trabajo cuyo tema era: “¿Cuál es el propósito de la vida?”. Tolkien le responde el 20 de mayo de 1969, y luego de la inevitable alusión a lo curioso de la formulación de la pregunta, su argumentación comienza con una clara definición del realismo como actitud fundamental:

En cuanto a los “otros seres”, su valor radica en sí mismos: SON, existirían aun si nosotros no existiéramos. Pero como sí existimos, una de sus funciones es ser contemplados por nosotros. Si ascendemos en la

9 “Las [«tendencias» en] la Iglesia son... serias, especialmente para los que están acostumbrados a encontrar en ella solaz y «pax» en tiempos de turbaciones y no sólo otra zona de dependencia y cambio. [...] Creo que no hay otra cosa que hacer, salvo rezar, por la Iglesia, el vicario de Cristo, y por nosotros”, escribe a Michael en 1967 (C., pp.456-457).

escala del ser a “otros seres vivientes”, como por ejemplo una planta pequeña, ésta presenta forma y organización: una “estructura” [*“pattern”*] reconocible (con variaciones) en cuanto a especie y prole: y eso resulta profundamente interesante, pues estos seres son “otros” y no los hemos hecho nosotros; parecen proceder de una fuente de invención incalculablemente más rica que la nuestra (C., pp.463-464).

Enfatiza el respeto a lo “otro” en cuanto tal. Hay un orden admirable en las cosas, anterior a nuestra consideración de las mismas, que no hemos puesto y que no depende de nosotros. De allí a la noción de un Creador hay un paso. A continuación expone la tesis del creacionismo:

Sólo una Mente puede tener propósitos de algún modo o grado semejante a los propósitos humanos. De modo que inmediatamente cualquier pregunta: “¿Por qué la vida, la comunidad de seres vivientes, aparece en el Universo físico?”, plantea la pregunta: ¿Hay un Dios, un Creador/ Diseñador, una Mente con la que están emparentadas nuestras mentes (pues derivan de ella), de manera que nos es en parte inteligible? (C., p.464).

Y este Creador es un Dios personal:

Si no creemos en un Dios personal, la pregunta “¿Cuál es el propósito de la vida?” es in formulable e incontestable (C., p.464).

El universo creado tiene un valor de signo. Es verdaderamente distinto del Creador. El siguiente párrafo revela gran interés para la consideración de la obra narrativa, pues permite comprobar que Tolkien no manifiesta inclinaciones por ningún panteísmo o emanatismo de cualquier tipo:

Los que creen en un Dios personal, el Creador, no creen que el Universo de por sí sea [adorable], aunque su devoto estudio sea uno de los modos de honrarLo (C., p.465).

Finalmente culmina la respuesta con una conclusión de declarado cristianismo. El punto de llegada de todo lo anterior no puede ser sino una actitud adorante:

De modo que puede decirse que el principal propósito de la vida, para cualquiera de nosotros, es incrementar, de acuerdo con nuestra capacidad, el conocimiento de Dios mediante todos los medios de que disponemos, y ser movidos por esto a la alabanza y la acción de gracias. Hacer como decimos en el *Gloria in Excelsis*: *Laudamus te, benedicimus te, adoramus te, glorificamus te, gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam*. Te alabamos, te [llamamos santo], te [adoramos], proclamamos tu gloria, te agradecemos la grandeza de tu esplendor.

Y en los momentos de exaltación podemos invocar a todos los seres creados para que se nos unan en el coro hablando en su nombre, como se hace en el Salmo 148 y en el Canto de los Tres Niños en Daniel II. ALABAD AL SEÑOR... todas las montañas y las colinas, todos los huertos y los bosques, todas las criaturas que reptan y los pájaros que vuelan.

Esto es demasiado largo, y también demasiado corto... para semejante pregunta (C., p.465).

Como se ve, siempre remite Tolkien a la Escritura y a la liturgia de la Iglesia.

b) El autor afirma el sentido religioso de su novela

Ahora bien, la religiosidad del autor no queda limitada a su esfera personal, íntima, sino que penetra en la obra creada, que queda transida totalmente por aquella. Y esto no es ignorado ni subestimado por Tolkien, que lo asume plenamente, y lo declara sin ambages, pero siempre fuera de los estrictos límites de la composición artística. En sus cartas, lo encontramos ahora en el papel de comentador de su propia novela. Insistimos en que no basta este elemento de juicio para concluir acerca de la obra, pues podría darse el caso de que hubiese «fracasado» literariamente,

y que aquello que hubiera querido decir no estuviera efectivamente logrado, pero convengamos igualmente en que sus propias afirmaciones merecen ser tomadas en cuenta, al menos como punto de partida, y que resultan, una vez confrontadas con la realidad del texto narrativo, del máximo interés.

Frente a la observación de que no hay religiosidad en el ciclo del anillo, el autor reacciona vivamente, al igual que ante el aserto de que en su obra no hay lugar para la mujer ¹⁰. No puede decirse tal cosa recordando la imagen de la dama Galadriel, que es central en la novela; o el amor de Aragorn y Arwen, o la compleja personalidad de la doncella Eowyn. Lo que no encontraremos será «sexo explícito», pues Tolkien, aunque esté bastante fuera de moda decirlo, era un hombre casto ¹¹. Y para el hombre casto la mujer es un gran misterio, como lo era para Chesterton. Ambos, por otra parte, fueron grandes enamorados de sus propias mujeres. Y ambos tuvieron que sufrir cierto grado de maledicencia por ello ¹². Pero respecto de ambas observaciones, sobre todo de la primera, leemos en una carta a la Houghton Mifflin co., del 30 de junio de 1955:

[ESA] No “se trata de nada”, salvo de sí mismo. Por cierto, *no* tiene intenciones alegóricas, sean ellas generales, particulares o tópicas, morales, religiosas o políticas. **La única crítica que me molestó fue la de que “no contenía religión alguna”** (“ni tampoco Mujeres”, pero eso no interesa, y no es cierto, de cualquier manera). **Es un mundo monoteísta de “teología natural”**. El extraño hecho de que no haya iglesias, templos o ritos y ceremonias religiosos forma simplemente parte del clima histórico descrito. Quedará lo bastante explicado si (como ahora parece probable) se publican el *Silmarillion* y otras leyendas de las Edades Primera y Segunda. Yo mismo soy, [en todo caso], cristiano; pero el de la “tercera Edad” no era un mundo cristiano (C., p.258).

10 Al aparecer *El Señor de los Anillos*, J.W.Lambert declaraba en el *Sunday Times* que la obra tenía dos características: “no religious spirit of any kind, and to all intents and purposes no women”. *Apud* CARPENTER, H. J.R.R.Tolkien. *A Biography*, p.223.

11 Cf. esp. la carta a Michael del 6/8-III-41 (C., pp.61-68).

12 Cf. CARPENTER, H. J.R.R.Tolkien. *A Biography*, c.5, pp.156ss. Para el caso de Chesterton, cf. WARD, M. *Gilbert Keith Chesterton*, Apéndice “C”, pp.504-509. Allí se da respuesta a lo que dice Mrs. Cecil Chesterton, cuñada de Gilbert, en su libro *Los Chesterton*.

El P. Robert Murray S.J., quien había leído partes de la obra en pruebas de galera y en mecanografiado, le había enviado comentarios a pedido del propio Tolkien. Escribió que la lectura lo había dejado con una fuerte sensación de “a positive compatibility with the order of Grace” y comparaba la imagen de Galadriel con la Virgen. Tolkien le responde, el 2 de diciembre de 1953:

[...] me animó especialmente lo que tú has dicho, en esta ocasión y antes, pues eres más perceptivo, especialmente en ciertas direcciones, que ningún otro, y aun a mí me has revelado con mayor claridad ciertos aspectos de mi obra. Creo que sé exactamente lo que quieres decir con el orden de la Gracia; y, por supuesto, con tus referencias a Nuestra Señora, sobre la cual se funda toda mi escasa percepción de la belleza tanto en majestad como en simplicidad. El Señor de los Anillos **es, por supuesto, una obra fundamentalmente religiosa y católica**; de manera inconsciente al principio, pero [conscientemente] en la revisión. Esa es la causa por la que no incluí, o he eliminado, toda referencia a nada que se parezca a la “religión”, ya sean cultos o prácticas, en el mundo imaginario. **Porque el elemento religioso queda absorbido en la historia y el simbolismo.** Pero todo esto está dicho torpemente, y suena como si me diera más importancia de la que siento. Porque, a decir verdad, conscientemente he planeado muy poco; y [debo sobre todo] **estar agradecido por haber sido educado (desde los ocho años) en una Fe que me ha nutrido y me ha enseñado todo lo poco que sé; y eso se lo debo a mi madre, que se atuvo a su conversión y murió joven, en gran medida por las penurias de la pobreza, que fueron las consecuencias de ello** (C., pp.203-204).

En notas sobre el comentario de W. H. Auden a *The Return of the King*, escritas posiblemente en 1956 en un original perdido y posteriormente reelaboradas, afirma terminantemente la centralidad de lo religioso en su novela; lo que no entra en conflicto con otras afirmaciones al respecto, como las de la gravitación que en la obra tienen los temas de la caída, el maquinismo y la magia, y la muerte y la inmortalidad ¹³. El

13 Cf. p.ej. C., pp.173, 313, etc.

planteo religioso abarca y comprende los otros temas. Por eso es que este pasaje resulta fundamental:

En *El Señor de los Anillos* el conflicto no se centra básicamente en la “libertad”, aunque, por supuesto, ella queda comprendida. **Se centra en Dios y Su derecho exclusivo al divino honor. Los Eldar y los Númenóreanos creían en El Único, el verdadero Dios, y consideraban una abominación la [adoración] de cualquier otra persona.** Sauron deseaba ser un Rey-Dios, y sus servidores lo tenían por tal (C., p.286).

En respuesta a Deborah Webster, del 25 de octubre de 1958, habla de hechos de su vida significativos en relación a *El Señor de los Anillos*:

Y hay unos pocos hechos fundamentales que, por secamente que se expresen, son en verdad significativos. [...] O, lo que es todavía más importante, **soy cristiano** (lo que puede deducirse de mis historias), y [de hecho] **católico apostólico romano**. El último “hecho” quizá no pueda deducirse; aunque un crítico (por carta) aseveró que las invocaciones a Elbereth y el personaje de Galadriel, tal como está descrito directamente (o a través de las palabras de Gimli y Sam), estaban claramente relacionados con la devoción católica por María. Otro vio en el pan del camino (lembas) = viático y la referencia a que *nutría la voluntad* [...] y a que es más potente cuando se [ayuna], [una derivación] de la Eucaristía. (Esto es: cosas mucho más grandes pueden dar color a una mente cuando trata los detalles menores de un cuento de hadas.) (C., p.337).

Y contestando a Ruth Austin, escribe el 25 de enero de 1971:

Me interesaron particularmente sus observaciones sobre Galadriel... Creo que es verdad que este personaje debe mucho a la **enseñanza cristiana y católica acerca de María** y de la presentación de su imagen, pero en realidad Galadriel era una penitente (C., p.473).

Ahora bien, esta clara conciencia y voluntad explícita acerca del trasfondo cristiano de su obra no implicaba renunciar a mantener al mismo

velado y presente sólo en clave simbólica. Lo dice con toda claridad en otra reveladora carta al P. Murray, ésta del 4 de noviembre de 1954:

[...] pero reduje deliberadamente todas las alusiones a los asuntos [más elevados] a meras sugerencias, sólo perceptibles para los más atentos, o las mantuve como formas simbólicas sin explicación (C., p.237).

En la misma explica a su corresponsal una característica central del universo en que se mueven sus personajes:

[Se refiere a los hombres.] De ese modo, escaparon de la “religión” en sentido pagano hacia un puro mundo monoteísta, en el que todas las cosas y los seres y los poderes que podrían parecer [adorables] no fueron [adorados], ni siquiera los dioses (los Valar), pues eran sólo criaturas del Unico. Y Él era inmensamente remoto (C., pp.239-240).

Pero esto ya nos lleva a una consideración más detenida del modo con que concibió el autor lo religioso en su creación literaria, lo que abordaremos luego. Lo que sí podemos ya adelantar y hacer nuestro es lo que sostiene José Luis Illanes Maestre respecto del modo de presencia del cristianismo en la obra de nuestro autor:

En la producción literaria de Tolkien el cristianismo está siempre presente, aunque nunca, o casi nunca, es nombrado. Ajeno a todo moralismo, más aún detestando profundamente todo intento de introducir furtiva y forzadamente cualquier dimensión moral no reclamada por la narración misma, Tolkien supo, en cambio, incorporar el sentido cristiano de las cosas a todas y cada una de sus creaciones. Las obras literarias fueron para él eso: creaciones, obras de su fantasía, mundos de los que él mismo era el autor. No hay en sus libros referencias nominalmente cristianas. Pero la idea estructural que preside sus creaciones literarias refleja, transportada a un universo distinto, el espíritu que rige la Creación en el sentido fuerte de la palabra, es decir la obra realizada por Dios mismo. Quien lea a Tolkien no encontrará el nombre de Cristo, pero, si se ha compenetrado con lo que leía habrá adquirido una visión, un espíritu

o un talante que le ayudará a mirar con ojos cristianos la realidad concreta en que vive. El mito tolkiniano no era, a fin de cuentas, otra cosa que una reproducción en el universo propio de la creación literaria, del sentido presente en las cosas mismas, en cuanto reflejo y efecto del designio salvador y amoroso de Dios Padre ¹⁴.

14 ODERO, José Miguel. *J.R.R. Tolkien. Cuentos de hadas*. Prólogo de José Luis Illanes Maestre, pp.11-12.

II

“Alegoría” y “Aplicabilidad”: sentido de la obra, según el propio Tolkien

Tenemos, pues, un autor que en cuanto hombre es profundamente católico. Y que reconoce la presencia de su religiosidad en la obra. Esta presencia no se manifiesta en la misma de modo explícito y abierto, sino sobre todo en un cierto clima que, más allá de las apariencias inmediatas, la tiñe completamente. Por cierto que esto es lo propio y distintivo de la palabra poética, no simplemente denotativa, sino sobre todo connotativa. La obra literaria, en cuanto tal, no tiene que limitarse a decirnos algo en forma directa, sino que lo que hace es sugerir, evocar, despertar en el lector ecos, resonancias, estados de ánimo ¹⁵.

Tolkien rechaza enfáticamente el papel del moralista y sabe perfectamente que no es un teólogo ni un predicador. No compone un ensayo, ni un tratado sistemático; menos aún una homilía, sino un relato. “No predico ni enseño”, dirá en una carta a Peter Szabó Szent-mihályi, que conocemos por un borrador que data de octubre de 1971:

Pero no puedo entender cómo puedo ser rotulado “creyente en la didáctica moral”. ¿Por quién? En cualquier caso, es exactamente lo

15 Cabe aquí recordar lo que dice el propio Tolkien en su ensayo sobre los «cuentos de hadas»: “Es precisamente la coloración, la atmósfera, los inclasificables detalles individuales de una historia, y sobre todo el sentido general que informa con vida el esqueleto del argumento, lo que realmente cuenta.” (*OFS*, pp.21-22).

opuesto del procedimiento que he seguido en *El Señor de los Anillos*. Ni predico ni enseño (C., p.481).

Por supuesto que tampoco se considera el especial depositario de algún «mensaje» particular. No estamos frente a un «iluminado», sino a un narrador. Pero es conciente de que sus creencias, ideas y gustos están y alientan en la novela. El 10 de abril de 1958 escribe a C. Ouboter, y afirma:

En cuanto a “mensaje”: no tengo ninguno en realidad, si por ello se entiende el propósito consciente [al] escribir *El Señor de los Anillos* [de] predicar, o liberarme de una visión de la verdad que me fuera especialmente revelada. Yo estaba escribiendo ante todo una historia apasionante desarrollada en una atmósfera y un marco que me son personalmente atractivos. Pero en semejante proceso es inevitable que nuestros propios gustos, ideas y creencias queden involucrados (C., p.313).

El máximo énfasis lo pone Tolkien en negar las interpretaciones pormenorizadas y unívocas; de allí su tan reiterado rechazo por las lecturas «alegóricas» de su obra, a las que consideraba estrechas y sofocantes. “Aplicabilidad”, obviamente, sí. Pero no la relación «uno a uno», definitiva y excluyente. Sus afirmaciones en este sentido son por demás abundantes. A Herbert Schiro, por ejemplo, le dice en carta del 17 de noviembre de 1957, retomando lo que luego veremos estampado en la presentación misma de la novela:

No hay “simbolismo” *alguno* o alegoría consciente en mi historia. Las alegorías de la especie “cinco magos = cinco sentidos” son del todo ajenas a mi modo de pensar. Había cinco magos y eso es sencillamente parte de la historia. Preguntar si los Orcos “son” comunistas tiene para mí tanto sentido como preguntar si los comunistas son Orcos.

Que no haya alegoría no quiere decir, por supuesto, que no haya aplicabilidad. Siempre la hay. Y como no he construido la lucha de manera por entero inequívoca: pereza y estupidez entre los hobbits, orgullo y [palabra ilegible] entre los Elfos, rencor y codicia en el corazón

de los Enanos y locura y maldad entre los “Reyes de los Hombres”, y traición y sed de poder aun entre los “Magos”, supongo que en mi historia hay aplicabilidad a los tiempos actuales (C., p.307).

“*Applicability*” es el término preferido por Tolkien, que permite amplitud y riqueza de interpretación. Y esto precisamente lo encontramos en un lugar de mayor peso, en cuanto a su voluntad artística, que su correspondencia: en el mismo “paratexto” de la obra, con voluntad expresa de dirigirse a todo lector de ésta, y no a un ocasional corresponsal. Texto de mayor autoridad, pues, en las breves páginas que constituyen el pórtico de la novela, únicas en las que habla «el autor». Es su voz la que resuena aquí directamente, sin la mediación del «narrador» ni de la ficción de los «documentos hallados». En particular niega Tolkien aquí la referencia directa o el influjo que pudiera haber tenido sobre el relato el drama de la Segunda Guerra Mundial:

En cuanto a algún significado interior o ‘mensaje’, no hay ninguno, en las intenciones del autor. [...] El capítulo crucial, “La sombra del pasado”, es una de las partes más viejas de la narración. Fue escrito mucho antes de que las prefiguraciones de 1939 se hubieran convertido en una amenaza de desastre inevitable; y desde ese punto la narración se desarrollaría esencialmente a lo largo de las mismas líneas, si el desastre llegaba a evitarse ¹⁶.

Y luego agrega:

[...] detesto cordialmente la alegoría en todas sus manifestaciones [...] Prefiero la historia, auténtica o inventada, de variada aplicabilidad al pensamiento y experiencia de los lectores. Pienso que muchos confunden «aplicabilidad» con alegoría; pero la primera reside en la libertad del lector, y la otra en un pretendido dominio del autor (*ibid*, p.11).

16 “Prefacio”. En la edición en un volumen de ESA, ilustrada por Alan Lee, Barcelona, Minotauro, 1993, pp.10-11.

Sobre esto volverá una y otra vez en sus cartas, con palabras semejantes, desarrollando los conceptos y añadiendo matices. No hubo una intencionalidad previa y excluyente, pero sí una concepción de la realidad, del mundo y de la vida que gravita en la narración. En carta a Sir Stanley Unwin, del 31 de julio de 1947, le dice a propósito de la lectura del primer libro hecha por Rayner Unwin, su hijo:

[...] que Rayner no sospeche la intervención de la “Alegoría”. Supongo que hay una “moral” en todo cuento digno de ser contado. Pero no es la misma cosa. Aun la lucha entre la oscuridad y la luz (como él la llama, no yo) es para mí sólo una fase particular de la historia, un ejemplo de su trama quizá, pero no La Trama [*The Pattern*]; y los actores son individuos; cada uno de ellos, por supuesto, contiene universales, de lo contrario, no tendrían vida, pero no los representan en cuanto tales.

Desde luego, la Alegoría y la Historia convergen, encontrándose en algún punto de la Verdad. De modo que la única alegoría perfectamente coherente es la vida real, y la única historia plenamente inteligible es una alegoría (C., p.145).

Y en un borrador de abril de 1959 destinado a Walter Allen leemos:

[...] deseo escribir esta clase de historia y ninguna otra. Lo hago porque si no aplico un título demasiado grandilocuente a ello, compruebo que me es más fácil y natural expresar mi opinión sobre el mundo. [...] Espero que “opinión sobre el mundo” no suene demasiado solemne. No tengo propósito didáctico ni intención alegórica. (No me gusta la alegoría —la propiamente dicha: la mayor parte de los lectores parecen confundirla con significación o aplicabilidad—, pero ésa es una cuestión demasiado larga para tratarla aquí.) Sin embargo, las narraciones largas no pueden hacerse de la nada, y uno no puede rediseñar la materia prima en pautas secundarias sin indicar sentimientos y opiniones acerca del propio material (C., pp.347-348),

Tolkien, en fin, gustaba de referirse a su obra como un “mito”. Una de las formulaciones más claras al respecto la encontramos en una carta a Rhona Beare, del 14 de octubre de 1958:

No es preciso que diga que todo esto es “mítico” y de ningún modo una nueva especie de religión o visión. En la medida de mi conocimiento, es meramente una invención imaginativa para expresar en el único modo que me es posible algunas de mis (oscuras) percepciones del mundo (C., p.331).

III

Tolkien y su noción del “Mito”

Estamos pues en presencia de un «mito», según gustaba decir el autor, y sobre todo, según el sentido con que se empleaba dicho término en el círculo íntimo de los “Inklings”¹⁷. Paradójicamente C. S. Lewis, a quien Tolkien no consideraba en general un modelo en cuanto a lograr este tipo de obras, y a quien achaca como hemos visto un exceso de didacticismo, pudo formular con toda claridad el asunto en sus justos términos. El 22 de septiembre de 1956 escribe Lewis a Fr. Peter Milward:

El libro de Tolkien no es una alegoría –una forma que le disgustaba. Se acercará más a su pensamiento sobre tales cuestiones estudiando su ensayo sobre los cuentos de hadas [...]. Su idea raíz sobre el arte narrativo es «subcreación» –la construcción de un mundo secundario. Lo que usted llamaría «una agradable historia para niños» sería para él *algo más serio* que una alegoría. Pero para *sus* puntos de vista lea el ensayo, que es indispensable. *Mi* parecer sería que **un buen mito** (es decir una historia de la cual brotarán siempre significados diversos para diferentes lectores y diferentes edades) **es algo más elevado que una alegoría (en la cual se ha puesto un solo significado)**. En una alegoría un hombre puede poner solamente aquello que ya conoce; en un mito pone lo que todavía no conoce y que no podría surgir por ningún otro camino¹⁸.

17 Cf. CARPENTER, H. *The Inklings*, en especial pp.41-45.

18 *Letters of C.S. Lewis*, p. 271. Cf. lo que dice H. De Lubac respecto de una manera cristiana de ver los mitos antiguos: “*idée qui comporte bien des risques d’usage abusif, mais plus*

Nítidamente surge la diferencia entre «mito» y «alegoría» según la entienden ambos ¹⁹. La alegoría es para ellos unívoca, y responde a un propósito claro, totalmente conciente y deliberado, a un contenido que puede por lo general trasladarse a un lenguaje corriente y puede expresarse en términos abstractos. El «mito», en cambio, refiere a algo en cierto modo inefable, no reductible a ideas «claras y distintas». Resulta el único vehículo apropiado para el sentido de lo que el artista intenta comunicar. Es una totalidad, y está grávido de significados diversos, que si bien se entrañan en una unidad profunda, presentan niveles diferentes, y se traducen en una rica polisemia o pluralidad de sentidos.

En nuestros días la palabra y la noción de «mito» han dejado ya de padecer la pesada carga negativa que les adjudicara la mentalidad iluminista, al punto de ser ampliamente empleadas en todos los campos de la cultura ²⁰. En el mundo católico el concepto ha trascendido el ámbito de los estudiosos para ser acogido por el lenguaje pastoral en su nivel más alto, como es el del propio Papa. En efecto, señala el P. Gustavo Podestá que en 1979 “por primera vez un texto pontificio recoge positivamente el concepto de mito para referirse a un texto bíblico.” ²¹

En la Audiencia General del miércoles 19 de septiembre de dicho año, dice el Papa refiriéndose al cap. 2 del Génesis:

[...] este texto –a través de toda la forma arcaica de la narración, que manifiesta su primitivo carácter mítico– ²²

juste sans doute et plus profonde que celle de mythologues qui se voudraient purement «objectifs». C'est l'idée que le mythe, précisément parce qu'il n'est pas une forme de pensée réfléchie, a un certain contenu potentiel, qu'il s'agit d'en extraire; que la vérité qu'il retient captive, sans y être contenue toute pré-formée, déborde, en plusieurs directions possibles, le sens envisagé par ses premiers inventeurs” (DE LUBAC, H. *Exégèse Médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*. Seconde Partie, II, p.221.)

19 A la noción de mito en C.S.Lewis nos hemos referido ya en “La crisis del hombre y la sociedad del siglo XX en la obra de C.S.Lewis”, esp. en pp.68-71.

20 Hasta la demasía, quizá. Decía R.Guardini: “Esta palabra es una de aquellas que en los últimos años han sido llevadas a empujones por todas las calles” (*El mesianismo en el mito, la revelación y la política*, pp.80-81).

21 PODESTÁ, Gustavo. “La teología de la creación y el problema de los orígenes”, p.262 n.4.

22 JUAN PABLO II. “El relato bíblico de la creación del hombre”. Catequesis del Papa

En *L'Osservatore*... hay una extensa nota en la que se explica lo que se entiende hoy por “mito”, superando la concepción estrecha y descalificadora del racionalismo decimonónico. Resulta ya sencillo encontrar reivindicaciones del relato mítico, como portador de verdades que superan el alcance de la razón, o que apelan a la totalidad del espíritu. Este proceso se inició sobre todo por reacción al exceso racionalista, y como toda reacción presenta el riesgo del desequilibrio, enfatizando en demasía aquello que se entendió como injustamente preterido. Tal vez algo de esto se pueda encontrar en pasajes como éste:

¿Qué es un mito? ¿Ficción, mentira, cuento para niños adultos? No; es el ropaje del misterio. En Platón sólo las verdades inferiores se pasean desnudas; las verdades superiores están revestidas de mitos, que les permite transparentarse a través de la ficción como el cuerpo a través de un tejido sutil ²³.

Ciertamente que aquellas verdades últimas y fundantes se comunican bajo ropaje de mitos ²⁴, posibilitando así una correlación fecunda entre «ficción» poética y verdad, que no se oponen ²⁵. Pero sin la instancia mítica, tal correlación desaparece, como lo ha visto bien W. Weidlé:

La ficción poética dejará de existir y se convertirá en ficción lisa y llana el día que rompa definitivamente con el mito, con el pensamiento

en la Audiencia General del miércoles 19 de septiembre de 1979. *L'Osservatore Romano*. Edición semanal en lengua española. Año XI, 38 (560). Domingo 23-9-79, p.(463) 3.

23 MEREJKOVSKY, D. *Atlántida-Europa*, p.39.

24 Cf. PIEPER, J. *Sobre los mitos platónicos*. “La única forma que nosotros tenemos de aprehender no sólo el futuro de las «últimas cosas» –que escapa a la experiencia– así como el origen, igualmente ajeno a la experiencia, del mundo y del propio hombre, es la información que no es el resultado ni de la experiencia ni del pensamiento, pero que sí puede exponer y aclarar de una manera única lo experimentado y pensado.” (p.43).

25 Dice Pieper: [...] “es preciso corregir la representación habitual que separa demasiado tajantemente entre una conceptualidad filosófica y una verdad mítica. Platón en cualquier caso ha entendido la incorporación de la tradición sagrada del mito como un elemento y hasta quizá como el acto supremo del quehacer filosófico.” (*Sobre los mitos platónicos*, p.67).

creador de los mitos y que el otro, el pensamiento discursivo, no reemplazará jamás. [...] hay más de una manera de conocer, y sólo el pensamiento mítico sabe conciliar el conocimiento y la creación ²⁶.

Es así que un relato fantástico puede resultar profundamente «verdadero», más allá de un «realismo» puramente apariencial, pues como señala Weidlé: “El artista busca la verdad y no la verosimilitud” (p.53). El mito apunta pues a transmitir aquellas verdades que tienen que ver con las ultimidades. Vemos que tanto el «principio» como el «fin» absolutos escapan al campo de las ciencias positivas, y trascienden las posibilidades de la exposición factual lisa y llana. Las últimas preguntas no pueden ser respondidas sino mediante el recurso del mito, entendido en este sentido de relato portador de una verdad trascendente. Es la única forma de respuesta posible a ese tipo de preguntas que suelen formular los chicos. Dice P. J. Schakel:

Los mitos son historias imaginarias –esto es, son no-rationales, no-intelectuales (no irracionales o anti-intelectuales); son indagaciones en asuntos que están más allá y por encima de la vida cotidiana, que conciernen a los orígenes, finales, aspiraciones, propósito, y sentido. Abren inmensas perspectivas, sondean abismos de las emociones y el espíritu, en maneras que no puede hacerlo la ficción realista; pero tienen una simplicidad que permite a los niños gozarlos y responder a ellos.

Los mitos tratan de los problemas básicos de la existencia, del tipo acerca de los cuales los niños constantemente preguntan ²⁷.

El ahogo producido por la atmósfera racionalista produjo un revivir del interés por lo mítico, pues esto nos abre amplias perspectivas y ensancha nuestros horizontes:

26 WEIDLE, W. *Ensayo sobre el destino actual de las letras y de las artes*, p.48.

27 SCHAKEL, P.J. “Elusive Birds and Narrative Nets: The Appeal of Story in C. S. Lewis’ *Chronicles of Narnia*”. WALKER, A. and PATRICK, J., Ed. *A Christian for All Christians. Essays in Honour of C.S. Lewis*, pp.124-125.

El mito resiste así los esfuerzos modernos por confinar la existencia a lo físico y conductista y afirma que tal existencia trascendente es más significativa y cargada de sentido que la presente (Schakel, p.127).

Pese a todo, el mito entendido tal como Lewis y Tolkien lo hacen, reconoce sus límites.

Limitaciones del mito

Hemos visto pues que tanto Lewis como Tolkien valoran el mito como único medio eficaz, como la sola forma en que pueden decirse determinadas cosas. Ciertas intuiciones, a veces vagas, resistentes a una expresión de otro tipo, ciertas verdades presentidas, entrevistas apenas pero muy hondas, no pueden plasmarse de otro modo. Sin embargo, ambos coinciden en reconocer los límites y riesgos del mito: se trata de expresar con palabras verdades cercanas a lo inefable. Por tanto, serán formulaciones más o menos imperfectas, aproximativas. Y una vez formulado el relato mítico con mayor o menor fidelidad a lo intuido, existen instancias de corrupción, a lo largo del proceso de transmisión. Hay una corruptibilidad del mito, un oscurecimiento de su significado prístino. En las recreaciones sucesivas el relato se aleja de la intuición inicial, los orígenes se desdibujan y el sentido primero se torna ininteligible o se olvida ²⁸. Sobreviene entonces la distorsión o la repetición mecánica, en un proceso análogo al de la «superstición»: se produce un vaciamiento, y queda una cáscara hueca.

Es notable que ambos autores se refieran a estas limitaciones del mito en el interior mismo de sus textos narrativos, en sus propios «mitos», desde dentro de los relatos. En *Perelandra*, Lewis hará una muy aguda

28 Así dice Théoden acerca de los Ents: “Hay canciones que hablan de esas cosas, pero las hemos olvidado, y sólo se las enseñamos a los niños, por simple costumbre.” (*ESA*, II, p.207).

y severa descripción de la mitología, destacando la distancia entre la verdad atisbada y su expresión. La pobreza de esta última está para él, por supuesto, *ex parte subiecti*:

Nuestra mitología está basada en una realidad más sólida de lo que soñamos; pero está también a una distancia casi infinita de esta base. Y cuando le dijeron esto, Ransom comprendió por fin que la mitología era lo que era: destellos de fuerza y belleza celestiales cayendo en una selva de imbecilidad y porquería ²⁹.

Siempre más explícito, Lewis resaltará con toda claridad los elementos en juego. La preocupación didáctica, sin resentir el clima de la narración, es sin embargo perceptible. Destellos de fuerza y belleza celestiales que caen en una selva de porquería e imbecilidad: la desproporción entre lo contemplado y su imperfecta formulación por parte del hombre caído. En Tolkien encontramos una notable alusión al tema en boca de Aragorn, mucho más entrañada en el relato, pero no menos ajustada, tanto que puede tenerse por una certera descripción del problema.

El elfo Legolas va a interrogar a Aragorn acerca de los Ents:

—Celeborn nos advirtió que no nos internásemos demasiado en Fangorn —dijo—. ¿Sabes tú por qué, Aragorn? ¿Qué son esos cuentos del bosque de que hablaba Boromir?

Y recibe la siguiente respuesta:

—He oído muchas historias en Gondor y en otras partes —dijo Aragorn—, pero si no fuese por las palabras de Celeborn yo diría que son meras fábulas, que los hombres inventan cuando los recuerdos empiezan a borrarse (ESA, II, p.50).

29 *Perelandra*, p.232.

No se trata, pues, de una desmedida sobrevaloración del mito, ni se desconocen su corruptibilidad ni sus limitaciones. Pero en lo tocante a su quehacer artístico, Tolkien insiste en su papel de «hacedor de mitos», en la actividad «mitopoiética»³⁰ del narrador. Ahora bien, esta actividad del narrador es para él «creadora» en un sentido analógico, y derivado. Según nuestro autor, el hombre, dada su condición creatural, es un “sub-creador”.

Mito y sub-creación

En total consonancia con la tradición realista y cristiana del arte, Tolkien considera que solamente Dios «crea» en sentido propio, de la nada³¹.

[...] nosotros creamos según nuestra medida y nuestro modo derivativo, porque somos creados: y no sólo creados, sino creados a imagen y semejanza de un creador (*OFS*, p.52).

Las obras humanas son para él, al decir de Dante, “nietas de Dios”³². El artista es un “subcreador” (*OFS*, p.45), y sus mitos no son sino atisbos de una verdad anterior que el artista no «pone» sino que descubre. En especial, cuando se hace referencia a las cuestiones más elevadas:

Algo realmente “más alto” es atisbado ocasionalmente en la mitología: la Divinidad, el derecho al poder (como diferente de su posesión), el deber de adorar; en fin, la “religión” (*OFS*, p.27).

Ésta es una constante en la reflexión del autor sobre su obra. Algo percibido, intuitivo, atisbado, que no puede expresarse de otro modo que

30 Cf. CARPENTER, H. *The Inklings*, cap.3, pp.33ss.

31 Cf. MARITAIN, J. *Arte y Escolástica*, pp.82-84.

32 Cf. MARITAIN, J. *Arte y Escolástica*, p.209 n.135.

con lo que da en llamar “mito”, encarnado en un relato «fantástico». Pero esta fantasía no es en modo alguno pura arbitrariedad, sino otro camino para abordar la realidad y para expresarla en aquello que tiene de más misterioso y profundo. En este sentido, la «fantasía» no se opone a la «verdad», ni siquiera a la razón, sino que está en su misma línea:

La fantasía es una actividad humana natural. Por cierto no destruye ni ataca a la razón; y no embota el apetito por la verdad científica, ni obscurece su percepción. Por el contrario. Cuanto más aguda y clara es la razón, mejor fantasía producirá. [...] La fantasía puede, por supuesto, ser llevada a excesos. Puede emplearse mal. Puede aplicarse a fines malvados. Puede incluso engañar a las mentes de donde provino. ¿Pero de qué realidad humana en este mundo caído no puede decirse lo mismo? (OFS, p.51).

El mundo feérico no es para Tolkien el reino del absurdo, ni del subjetivismo desmandado. El «cuento de hadas» permite recuperar dimensiones de la existencia postergadas a causa del embotamiento producido en el espíritu del hombre por una actitud vital utilitaria o superficial³³. Lo fantástico como él lo entiende supone una realidad subsistente, a la cual el hombre persigue sin descanso, que desborda ciertamente la *ratio* pero a la que alcanza de modo fugaz el *intellectus*³⁴. Hay una verdad última que provoca un júbilo insondable cuando puede vislumbrarse, esa sensación íntima de que, en el fondo, «todo está bien», por terribles que resulten las pruebas por las que hay que pasar. Es la confianza definitiva del cristiano en su Padre de lo alto, que culmina con el abandono filial en la Providencia, tema que veremos dominante en el relato. La alegría del final feliz, de la “eucatástrofe” tolkieniana, no es otra que la provocada por un súbito entrever la Verdad:

33 “Pero los cuentos de hadas ofrecen también, en grado y modo peculiares, estas cosas: Fantasía, Recuperación, Evasión y Consolación” ... (OFS, p.44).

34 Cf. PIEPER, J. *El ocio y la vida intelectual*, pp.21ss.

La peculiar cualidad del “gozo” [«joy»] en la fantasía lograda puede explicarse así como un súbito vislumbre de la realidad o verdad subyacente (*OFS*, p.64).

La “Eucatástrofe” tolkieniana

Para Tolkien el hombre, “subcreador”, en sus obras no hace sino reflejar, de algún modo, el ejemplar eterno. Así es que el relato fantástico bien logrado proporcionará según él al lector un cierto grado de «consolación», al permitirle una perspectiva –tal vez inusitada, pero no por esto «falsa»– de la verdad última. Esa verdad que es para el cristiano una “Buena Noticia”, *Evangelium*. El «final feliz» de la narración es un eco del gran Final Feliz de la Historia real:

La consolación de los cuentos de hadas, el gozo del final feliz: [...] esto niega (a pesar de tanta evidencia en contra, si se quiere) la universal derrota última y por tanto es *evangelium*, y proporciona un vislumbrar fugaz de Gozo, Gozo más allá de las murallas del mundo, punzante como la pena (*OFS*, p.62).

Al exponer esto, vemos que Tolkien reitera una serie de temas: su concepción del relato como reflejo de una Historia fundamental, de fuerte sabor platónico; la confianza en que ésta «acaba bien», a pesar de los dolores y tormentos por los que haya que pasar; y que el gozo final aparece como inefable, pues está más allá de nuestra experiencia y para referirse al mismo nuestro lenguaje habitual resulta insuficiente. Los límites están siempre para él de parte del sujeto humano, desbordado por una realidad que lo excede:

Pero en la “eucatástrofe” notamos en una apretada visión que la respuesta puede ser más grande –puede ser un reflejo o eco distante de *evangelium* en el mundo real. El empleo de esta palabra insinúa el sentido de mi epílogo. Es un asunto serio y peligroso. Es presuntuoso de mi parte tocar un tema tal; pero si por alguna gracia lo que yo digo tiene

en algún respecto alguna validez, es, por supuesto, solamente una faceta de una verdad incalculablemente rica; y finita sólo porque la capacidad del Hombre para quien se hizo es finita (*OFS*, p.64).

Como ya se ha podido ver, el grado mayor de explicitación, el decir llano y directo de Tolkien lo encontramos en sus cartas. Lo que en su novela está aludido, insinuado, sugerido, destilado en forma artística, lo expone en su correspondencia con toda claridad. Sobre su concepto de “eucatástrofe” le escribe a su hijo Christopher entre el 7 y el 8 de noviembre de 1944:

Pues acuñé el término “eucatástrofe”: el súbito giro feliz de una historia que lo atraviesa a uno con tal alegría que le hace saltar las lágrimas (lo cual, argüía, era la más alta función que cumple un cuento de hadas). Y llegué a la conclusión de que produce su peculiar efecto porque es un súbito atisbo de la Verdad, [...] Percibe –si la historia tiene “verdad” literaria en el segundo plano [...] que así es como las cosas realmente funcionan en el Gran Mundo para el cual está hecha nuestra naturaleza. Y concluía diciendo que la Resurrección era la mayor “eucatástrofe” posible en el mayor Cuento de Hadas, y produce esa emoción esencial: la alegría cristiana que provoca lágrimas porque es cualitativamente [tan se-mejante a la pena] (*C.*, pp.121-122).

Aquí la temática religiosa cristiana está ya plenamente presente. La novela no es, para su autor, sino una imagen de la Buena Nueva. Imagen distante, que no reproduce a determinada escala el mismo esquema punto por punto, pero que la evoca y la supone en su conjunto. Un “mito” creado por el artista que no es sino un lejano destello de aquello que en la poética tolkieniana se denominará con la inquietante locución de “Mito cristiano”. Esta conjunción de “mito” y cristianismo requiere un tratamiento cuidadoso para evitar interpretaciones que pueden resultar, por decir poco, confusas, si no se presta particular cuidado al sentido dado por el autor a los términos empleados.

IV

Mito y Cristianismo

Llegados a este punto, conviene hacer una breve recapitulación. Hemos visto que Tolkien, en su vida personal, era un católico práctico, fervoroso y militante, y que su concepción del mundo y de la vida está en consonancia con la ortodoxia de la Iglesia. Asimismo, cuando se refiere a su obra o reflexiona sobre ésta destaca el papel decisivo que su religiosidad desempeña en la misma. Por otra parte, se comprueba que en la novela no hay alusiones explícitas al cristianismo, ni en boca de los personajes ni por parte del narrador. Y en cuanto a su concepción del quehacer del novelista, lo vemos recurrir a los términos de “mito” y “eucatástrofe” para encuadrar teóricamente su obra, al menos de modo embrionario, porque no encontraremos desarrollada en detalle una teoría de la narrativa, aunque sí elementos suficientes para entender con claridad sus puntos de vista.

“Mito”, pues, en cuanto relato portador de un sentido de otro modo para él incommunicable. Y cristiano, en cuanto reflejo y eco del mensaje evangélico. «Ficción» en cuanto obra de arte, pero que no se contrapone sin más a la “verdad”; antes bien es una forma en la que ésta se manifiesta. Tolkien se ve a sí mismo como un artista que compone un “mito nuevo”, pero no a partir de la nada, sino recogiendo elementos de narraciones anteriores, disponiéndolos y combinándolos según la lógica intrínseca de su propio relato, y que subordina el conjunto a su visión cristiana de la realidad. Los rasgos de la tradición mítica que aparecen en la novela están integrados en una obra nueva, pero son reconocibles

precisamente por aquello que tienen de universal y de válido; por lo que tienen de “verdad”. Lo que significa, para el católico Tolkien, la verdad recibida de manos de su Iglesia o la atisbada por quienes, fuera de la misma en sentido estricto, alcanzan relativas aproximaciones. Esas verdades parciales, fragmentarias y distorsionadas por su contexto, «imágenes fuera de foco» al decir de C.S.Lewis ³⁵, jirones de verdad que habían quedado como prisioneros en el paganismo, fueron reconocidas como tales muy temprano por la reflexión cristiana, que supo servirse de todo lo que halló de válido en la cultura anterior. Bohdan Chudoba sintetiza esto, que ha sido dicho tantas veces y de tantas maneras, en un párrafo breve pero enjundioso:

[...] cabe aquí decir que los “Padres de la Iglesia” trataban poco de ocultar que la mayoría de las imágenes verbales y otras, usadas por el culto cristiano, eran de origen mítico. Los misterios paganos, en su opinión, habían surgido de la misma fuente que la tradición hebraica: de la verdad confiada al hombre primigenio y de la expectación del Salvador ³⁶.

Tolkien es plenamente consciente de que al artista trabaja sobre elementos preexistentes. Lo que le dice a Milton Waldman refiriéndose a su cosmogonía recogida póstumamente en *El Silmarillion* vale igualmente para *El Señor de los Anillos*. Le escribe a Waldman, probablemente entrado 1951:

Estos cuentos son “nuevos”, no derivan en forma directa de otros mitos y leyendas, pero inevitablemente deben contener en gran medida motivos o elementos antiguos ampliamente difundidos. Después de todo, creo que las leyendas y los mitos encierran no poco de “verdad”; por cierto, presentan aspectos de ella que sólo pueden captarse de ese modo; y hace ya mucho se descubrieron ciertas verdades y modos de esta especie que deben siempre reaparecer (C., p.175).

35 Cf. p.ej. “Answers to Questions on Christianity”, en *God in the Dock*, p.54, y *Miracles*, p.137 n.1. Cf. MARROU, H.-I. *Teología de la Historia*, p.58.

36 CHUDOBA, B. *Los tiempos antiguos y la venida de Cristo*, p.223.

Ahora bien, estas verdades descubiertas y formuladas en modo de mitos reaparecen en la obra que estudiamos fundidas en un nuevo marco, y acuñadas otra vez luego de pasar por el crisol del artista. Pero ocurre que esta vez se trata de un artista cristiano, respetuoso de una doctrina dada y consciente de los límites de lo que hace. Como hemos visto que afirma con énfasis, no predica ni desarrolla sistemáticamente un tratado doctrinal. No obstante, lo religioso no es un dato sobreañadido ni redundante. Tolkien no se sube al púlpito, pero no deja su catolicismo en el umbral de la obra, sino que, por el contrario, ésta resulta impregnada por aquel. Esta relación compleja está agudamente descripta por José Miguel Otero, quien plantea la cuestión es estos términos:

Los mitos que pueden crear los cristianos no tienen la finalidad de transmitir una tradición sagrada, ni tampoco pretenden reformarla: no son palabras de salvación, ni quieren tener carácter sagrado. Pero, en su característica profanidad, tienen una cara teológica. No son discursos religiosos –aclara Tolkien– sino “una invención imaginativa para expresar del único modo que puedo algo de mi oscura percepción del mundo”. Como expresión de una visión cristiana del mundo –sigue diciendo– el mito necesariamente “está construido *desde* ciertas ideas religiosas, o *fuera* de ellas, pero no es una alegoría de ellas ni las menciona abiertamente ni mucho menos las predica [...]: porque no estoy preparado para disquisiciones teológicas”. Por tanto, resultaría inadecuado buscar una correspondencia automática entre el mito y la teología, aunque con gran probabilidad “teológicamente la imagen (*picture*) es menos disonante de lo que algunos (incluido yo mismo) creen que es la verdad”³⁷.

Inspiración y realismo cristiano

Tolkien es absolutamente conciente de los alcances de su obra, y no la extrapola a un nivel «sagrado», al par que insiste en que no cabe convertirlo en un teólogo. Expresa como puede su concepción del mundo,

37 ODERO, J.M. J.R.R. Tolkien. *Cuentos de hadas*, p.113.

tal como un músico lo haría con sonidos o un pintor con líneas y colores. Y asimismo se cuida de hacer notar que él no ha creado absolutamente, a partir de sí mismo, sino que vierte en palabras algo que le viene «de fuera». Por ejemplo, en el borrador de una carta a A. C. Nunn, probablemente de fines de 1958 o comienzos de 1959, dice:

[...] en la cuestión de la Tercera Edad, me considero sólo un “cronista” (C., p.338).

Con el paso del tiempo, observamos que se ahonda la consideración espiritual de su obra, lo que puede seguirse muy bien en su epistolario. Un notable ejemplo lo tenemos en 1971, cerca ya del final de su vida. Una lectora le envía una carta con una serie de preguntas que le impresionan de modo particular. En su respuesta, Tolkien habla largamente sobre la inspiración de la obra, y de cómo ésta no surgió simplemente de su propia subjetividad, sino que pasó a través de él como de un instrumento. Y le cuenta que un visitante en Oxford, impresionado por la curiosa manera en que muchas antiguas pinturas le parecían haber sido concebidas para ilustrar el libro, le trajo una o dos reproducciones. Tolkien pensaba que el hombre quería saber si ciertas composiciones plásticas habían alimentado su imaginación. Cuando quedó claro que Tolkien no había visto antes esas pinturas ni estaba bien familiarizado con las artes pictóricas, el hombre lo miró fijamente y en silencio, hasta que de pronto dijo: “Por cierto usted no supone que escribió este libro usted mismo?”. Tolkien dice creer haberle dicho “No”, y declara que desde entonces nunca fue capaz de pensar en esos términos. “Una conclusión alarmante para un viejo filólogo acerca de su entretenimiento privado”, agrega ³⁸.

Tolkien concibe pues su obra como originada en una inspiración de algo superior; él le da encarnación literaria. En la misma carta alude a la “cordura y santidad” que según otro corresponsal se respirarían en la obra, a lo cual responde: “De su propia cordura ningún hombre puede

38 En borrador a Carole Batten-Phelps, otoño de 1971, C., pp. 478-480. Traducimos del texto de *Letters*, pp.412-414.

juzgar con seguridad. Y si la santidad habita su obra o si una difusa luz la ilumina, entonces no viene de él sino a través de él.”

Tolkien se identifica pues, a su modo cristiano, como uno de aquellos poetas “poseídos por la musa”, portavoces y medianeros de algo originado más allá de ellos mismos. Continúa diciendo: “Por supuesto que *ESA* no me pertenece. Fue dado a luz y debe ahora seguir su camino señalado en el mundo, aunque naturalmente tengo un gran interés en sus avatares, como un padre respecto de un hijo.” Carta notable, en fin, porque en su madurez reflexiona Tolkien sobre la inspiración de su obra como trascendiendo su mera subjetividad. Hoy en día más bien se tiende a considerar que en la obra sólo hay el sujeto que se expresa a sí mismo, o a lo más a un «inconsciente colectivo». En este aspecto, también, hay una fuerte conciencia de la condición creatural del artista, que siempre será “subcreador”. Recibe algo de fuera de sí mismo. Hay una apertura a lo «otro», respetado en cuanto tal.

Podemos hasta ahora decir, pues, que hay en el trasfondo de la obra estudiada una concepción cristiana del arte, si bien formulada por el autor mediante un léxico en cierto modo original. Y que el cristianismo de Tolkien implica, coherentemente, una actitud fundamental que puede denominarse realista y creacionista, como opuesta al idealismo subjetivista y en general al modo de ver la realidad generado por el Iluminismo y sus epígonos. Esta actitud no iluminista del autor constituye el clima propio de la obra, por lo que conviene dedicarle atención. En la novela nos internamos en un mundo al que podemos llamar «tradicional».

Un mundo «tradicional»

El propio autor declara, pues, la condición fundamentalmente católica de la novela. Pero no basta, para el lector medio de hoy, con esta consideración para una comprensión acabada del texto. Hay que atender también a lo que podríamos llamar el «mundo tradicional», tal como era concebido antes de la quiebra producida por el Iluminismo. Tolkien gustaba decir que el mundo de su obra se ubicaba más allá del ciclo ar-

tórico (lo que se desprende de varias alusiones ³⁹), por poner un punto de referencia, o del ámbito del amor cortés ⁴⁰. Se instala en un universo más arcaico. Las categorías mentales de ese mundo son las que tienen vigencia en su novela, donde rige un modo de pensar diverso del nuestro, al que podríamos denominar en un sentido amplio «moderno» ⁴¹. Allí se conserva intacta la conciencia simbólica, que percibe una estrecha relación entre lo visible y lo invisible. Lo material es una epifanía del mundo espiritual. El cosmos es una gran teofanía. Lo material y lo espiritual están ligados por lazos mucho más fuertes de lo que nosotros estamos acostumbrados a considerar ⁴². Como hombres post-cartesianos tendemos a concebir la *res cogitans* y la *res extensa* como paralelas que no se tocan, a pesar de que en el siglo XX se ha denunciado abundantemente esta mentalidad. Para el mundo tradicional lo material es expresión del espíritu. Así, por ejemplo, caracteriza Alberto Varvaro la visión medieval de la realidad:

El mundo creado es una traducción inteligible del misterio divino, es una forma provisional e inferior de conocimiento, la única que es accesible a la mente humana pero que difiere sustancialmente del conocimiento perfecto, igual que el habla, el juicio y el pensamiento de un niño difieren de los de un adulto.

39 Cf. C., pp.171 y 234.

40 “Este cuento no trata de un período de «Amor Cortesano» y todos sus fingimientos; sino de una cultura más primitiva (es decir, menos corrupta) y más noble.” (De un borrador de carta a un lector desconocido, circa 1963; C., p.377).

41 Precisamente su difusión se inscribe en el contexto de la crisis de la modernidad, lo que se vincula de algún modo con la temática de lo «post-moderno». Cf. p.ej. lo que dice Giovanni Allegra: “en una época en que el cansancio y el agotamiento de lo que cultural y estéticamente deriva del concepto racionalista y *éclairé* del hombre y del universo, la misma realidad despiadada de tantos valores modernos, hacen que se mire sin jactancia y con respeto –siguiendo el ejemplo de Tolkien– no sólo a formas «otras» de la historia, sino a su más secreta y a veces inconsciente textura espiritual.” (Introducción a su edición del *Jardín de Flores Curiosas*, de Antonio de Torquemada, p.44.).

42 Refiriéndose al simbolismo en la exégesis monástica, dice J.Leclercq: “Todas estas interpretaciones pueden parecer descabelladas en una época en que el simbolismo de los colores y las piedras preciosas no se cultiva casi sino por los poetas. Pero para los antiguos tenían un fundamento en la realidad.” (LECLERCQ, J. *Cultura y Vida Cristiana*, pp.101-102.).

Esta devaluación aparente de la realidad negaba cualquier anhelo de autonomía al que ésta pudiese aspirar, al tiempo que le asignaba, en calidad de *speculum* del *aenigma* [I Cor.13,12] al que está atenta la mente del cristiano, una función importantísima, si bien subordinada y mediadora. El cosmos es como una señal, como un código *sui generis* que transmite un mensaje permanente. No se trata, sin embargo, de un signo cualquiera, fundamentalmente convencional, sino de un verdadero símbolo; es decir que la realidad está en cierto sentido, como preparada, como ordenada de antemano en vistas a su función significativa ⁴³

Por cierto que la hipertrofia de esta actitud, su peligro propio y su deformación, constituye el animismo; pero aun enfrentando tal riesgo, el mundo tradicional tenía una clara conciencia de las correspondencias y armonías entre lo visible y lo invisible. El hombre moderno fue polarizándolos hasta separarlos por completo; y hoy asistimos a no pocos intentos de una fusión espuria. Pero para los antiguos era normal ver fuerzas espirituales operantes en la naturaleza. De modo que la frecuentación de textos tradicionales, antiguos y medievales, aun de aquellos que Tolkien solía considerar como tardíos y decadentes, es imprescindible para penetrar en su obra.

Prácticamente todos los temas tradicionales, universales, que están en la gran literatura, se encuentran de algún modo presentes en *El Señor de los Anillos*. Por ejemplo, su mismo planteo es el de un viaje. Unos de los títulos pensados por Bilbo es *Historia de una ida y una vuelta* ⁴⁴. Viaje, en fin, como en la *Odisea* o la *Eneida*. Entre la partida y la llegada hay una suerte de renacimiento o regeneración de los personajes centrales. Cada uno de ellos pasa por una serie de pruebas iniciáticas, y está sujeto a una cierta «muerte» y a un nuevo «nacimiento». Algo característico en las sociedades «tradicionales», tal como lo exponen, entre otros y desde una óptica no católica, René Guénon o Mircea Eliade. En una visión cristiana, tales ritos –que incluso perviven, desacralizados, en la sociedad moderna– no son sino barruntos más o menos deformados de

43 VARVARO, A. *Literatura Románica de la Edad Media*, p.59.

44 *ESA*, III, p.409.

realidades que se van a dar plenamente en los sacramentos. Así, por ejemplo, los ritos que rodean el fin de la niñez y la entrada en la vida adulta reflejan de modo imperfecto la Confirmación. El simbolismo de la muerte y la regeneración o «nuevo nacimiento» se cumple acabadamente en el bautismo: la muerte del «hombre viejo» y el nacer «del agua y el espíritu» (Jn. 3, 5). El doble respecto del agua, muerte por un lado y a la vez origen de la vida, como en la Escritura surge en el Diluvio o el paso del Mar Rojo, lo vemos también en Tolkien, por ejemplo en el relato de la caída de Númenor o en el cruce del vado de Rivendell.

Este tránsito a una nueva vida es el que hace cada uno de los personajes centrales de la novela, que tiene su descenso y su ascenso. Así vemos que Gandalf cae por la grieta de Moria, Aragorn tiene que pasar por el reino de los muertos, Frodo debe pasar por el túnel de la araña, etc. Y también podríamos decir que hay un morir y renacer universal, pues asistimos al fin de una «Edad», de un ciclo cósmico. En la concepción antigua el tiempo tenía un carácter cíclico, y en el decurso de las edades el universo se regeneraba, al terminar una Edad de Hierro y comenzar una Áurea ⁴⁵. Pero en esta concepción no había comienzo absoluto, ni un final definitivo.

Pero en Tolkien sí hay un comienzo absoluto, presentado de modo plenamente concorde con el creacionismo cristiano: la cosmogonía tolkieniana no puede entenderse en términos estrictamente paganos. Y hay también un final definitivo, que ciertamente está aludido varias veces a lo largo de los escritos de Tolkien. En el mismo relato de los comienzos hay una clara referencia a esto:

Nunca desde entonces hicieron los Ainur una música como ésta aunque se ha dicho que los coros de los Ainur y los Hijos de Ilúvatar

45 “Se ha señalado efectivamente que la festividad de Año Nuevo en las regiones mesopotámicas, con las cuales está vinculada la de Canaan, comprendía una humillación ritual del rey. Se figuraba que éste descendía «al Arallu (el infierno) representado simbólicamente por un cuarto subterráneo del templo» [De Fraissne, J. *L'aspect religieux de la royauté israélite*, p.305], y el último día de la fiesta era llevado nuevamente en triunfo a su trono real. Tenemos aquí el tema de los tres tiempos, feliz, desdichado y feliz, y el de un recomenzar la vida después del aniquilamiento” (DANIELOU, J. *Los Santos Paganos del Antiguo Testamento*, pp.55-56.).

harán ante él una música todavía más grande, después del fin de los días ⁴⁶.

También sobre el final del relato del hundimiento de Númenor encontramos otro ejemplo de lo mismo, cuando se dice que aquellos guerreros que desembarcaron en la tierra de Aman desafiando la prohibición “allí yacen, en las Cavernas de los Olvidados, y que allí estarán hasta la Última Batalla del Día del Juicio” ⁴⁷.

Pero mientras tanto, en el correr de los tiempos, están estos ciclos parciales, como aquel a cuyo término asistimos en *El Señor de los Anillos*, el final de la Tercera Edad y el comienzo de la Cuarta, el «tiempo de los hombres» ⁴⁸.

Novela - epopeya - novela

A la luz de esas categorías tradicionales todo parece aclararse muchísimo. Pero Tolkien está escribiendo para un lector del siglo XX; es un eximio novelista, no un mero reelaborador de antiguas cosmogonías.

Así es que la obra refleja en su trama estilística este viaje de ida y vuelta: el mundo central, con su tono de epopeya, está enmarcado en un

46 “Ainulindale”, *El Silmarillion*, p.14. Encontramos igualmente el tema en sus apuntes reunidos bajo el título “Los Istari”, en *Cuentos Inconclusos*: “Manwe no descenderá de la Montaña hasta la Dagor Dagorath y la llegada del Fin, cuando Melkor retorne.” (p. 494). “Dagor Dagorath” es el nombre de la batalla última inmediatamente anterior al «Juicio». Se transcriben también dieciséis líneas en verso que se refieren a los magos; las líneas 4 y 5 dicen: “bajo el dominio del Hombre / andarán la Tierra Media / hasta que sobrevengan Dagor Dagorath / y el Día del Juicio Final.” (p.494).

47 *El Silmarillion*, p.379.

48 Estos ciclos parciales no resultan extraños al mundo bíblico, sin que por ello deje de tener vigencia la concepción de comienzo y final absolutos de la historia. Dice Daniélou que Noé, Danel y Job “han sido perdonados para que sean el comienzo de una humanidad nueva.” Y se refiere a una exégesis judía recogida por Orígenes (*Ho.Ez.*, IV,8; *C.G.S.*, VIII,369), la cual “decía a propósito de los tres personajes, que cada uno de ellos había conocido tres tiempos: alegre, triste y nuevamente alegre”. [...] “Esta hace resaltar nítidamente este carácter de los tres personajes: el de ser la frontera entre dos mundos, fin de un mundo e inauguración de otro.” (*Los santos paganos...*, p.55).

clima de novela, acentuado al comienzo, poblado por las domésticas preocupaciones de los hobbits, y recuperado al final. Termina el relato con una escena totalmente familiar de Sam en su casa:

Pero Sam tomó el camino de Delagua, y así volvió a casa por la Colina, cuando una vez más caía la tarde. Y llegó, y adentro ardía una luz amarilla; y la cena estaba pronta, y lo esperaban. Y Rosa lo recibió, y lo instaló en su sillón, y le sentó a la pequeña Elanor en las rodillas.

Sam respiró profundamente.

—Bueno, estoy de vuelta —dijo (*ESA*, III, pp.414-415).

El lector también está de vuelta en su casa. Pero después que, con consumado talento, el autor lo ha conducido, de la mano de sus personajes, de un modo sumamente hábil, desde un mundo familiar y conocido, próximo, hasta un mundo arcaico, lejano y sacro, cualitativamente diverso.

V

Desde un mundo familiar y conocido, hasta un mundo arcaico y paradigmático

Ahora bien, de inmediato surge la pregunta acerca de dónde ubicar ese mundo, y sobre todo acerca de cómo conciliarlo con la condición tan marcadamente cristiana, y más aún, católica, del autor.

LA UBICACIÓN EN LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN

La analogía con el Beowulf

Una de las grandes paradojas que advierte quien es conciente del trasfondo cristiano del libro es la completa ausencia de menciones explícitas al plan salvífico tal como nos aparece revelado en las Escrituras y como lo entiende la Iglesia. Tolkien ha querido ubicar su “mundo secundario” en un pasado remotísimo, no ya solamente pre-cristiano, sino preabrahámico. Una de las claves para entender esto está en un trabajo temprano, un ensayo de corte académico que presentara sobre el *Beowulf* en 1936. Sostiene entonces que lo que hay en ese antiguo cantar no son restos de paganismo incrustados en una nascente sociedad cristiana, sino la visión que tiene un cristiano de lo que habría sido el mundo pagano. Es decir que se trata de un cristiano que reelabora una época anterior desde su cristianismo; y esto es justamente lo que hace Tolkien en su ciclo narrativo. Podría decirse pues que todas las prefigu-

raciones cristianas que encontramos en la novela han sido hechas «tramposamente» desde «después».

“Algo de permanente y de simbólico”

Llama poderosamente la atención el comprobar hasta qué punto las palabras de Tolkien respecto del *Beowulf* resultan aplicables a él mismo en relación con su propia obra. Bastaría cambiar *Beowulf* por *El Señor de los Anillos*, y poner su nombre en lugar de aquel supuesto bardo:

En el *Beowulf* tenemos, entonces, un poema histórico sobre el pasado pagano, o un intento de esto —no se buscaba, por supuesto, la fidelidad histórica literal apoyada en la moderna investigación. Es un poema compuesto por un letrado que escribe de los tiempos antiguos, que contemplando retrospectivamente el heroísmo y el sufrimiento siente en estos algo permanente y algo simbólico. Lejos de ser un confuso semi-pagano (históricamente improbable para un hombre de este tipo en la época) aportó probablemente *primero* a su quehacer un conocimiento de la poesía cristiana, en especial aquella de la escuela de Caedmon, y especialmente el *Génesis* (*BMC*, p.27).

No abrimos nosotros aquí juicio alguno acerca de lo acertado o no de lo que dice Tolkien sobre el antiguo poema, sino que nos limitamos a señalar lo congruente que resulta el pasaje con su propia actitud. Un hombre de letras, que escribe sobre los tiempos antiguos, y que siente que en aquellos heroísmos y dolores hay algo de permanente y de simbólico. Antes que considerar a Tolkien como un autor “pagano” sin más, tal como de hecho ha ocurrido ⁴⁹, podríamos decir con él:

Preferiría decir que se mueve en una edad heroica nórdica imaginada por un cristiano, y por tanto tiene una naturaleza noble y gentil, aunque concebida como pagana (*BMC*, nota 16, p.49).

49 Cf. el citado trabajo de Charles Moorman en *Shadows of Imaginations*, pp. 59-69.

Tolkien atribuye así al autor desconocido el mismo cuidado y la misma deliberada intencionalidad que pone él para lograr esa “*inner consistency*”⁵⁰, esa total coherencia de su mundo secundario:

El evitar obvios anacronismos [...] y la ausencia de todos los nombres y términos definidamente cristianos, es natural y sencillamente intencional (*BMC*, nota 20, p.49).

El esfuerzo del autor está entonces enderezado a evitar anacronismos en todos los niveles. El clima religioso del relato no es sino el resultado obtenido por un cristiano que busca recrear un pasado previo a la vocación de Abraham. No se trata de leer “a lo divino” un mito precristiano, sino de elaborarlo a partir del cristianismo imaginando aquella situación:

El lenguaje del *Beowulf* está en realidad parcialmente «re-paganizado» por el autor, con un designio especial, antes que cristianizado (por él o más tarde) sin un propósito consistente (*BMC*, p. 44).

El marco «histórico-teológico» del relato

Tolkien ubica los sucesos narados en un lejanísimo pasado, al que religiosamente podríamos ubicar en el período que Jean Daniélou denomina el de la religión “cósmica”, cuando afirma que

[...] esta palabra parece ser la más apropiada para designar el período de la historia sagrada anterior a la alianza con Abraham y al mismo tiempo lo que subsiste de verdad en las religiones no bíblicas⁵¹.

Siguiendo en esto a Daniélou, dice A. Sáenz refiriéndose a Abel:

50 Cf. *OFS*, pp.44-45.

51 DANIELOU, J. *Los Santos Paganos...*, p.9.

Aquellas lejanas generaciones pudieron conocer al verdadero Dios por la contemplación de las obras de la creación y mediante la experiencia de su providencia e incluso tuvieron acceso a la santidad con tal que observaran la ley natural. Abel es el primer testimonio vivo de aquella santidad ⁵².

Aquí reconocemos el clima propio del relato. No hay una memoria precisa de la caída original del hombre, lo que se complica aún más por la pluralidad de “razas” y el *status* de cada una de ellas, y no hay sino oscuros barruntos de una salvación anhelada pero cuya manera de concretarse no se adivina. El mismo Tolkien echa luz sobre la cuestión en un borrador de carta a cierto “Mr. Rang”, que data de agosto de 1967. Allí trata de los nombres propios que creara y desecha resonancias, p. ej. en p.444 la relación de “Moria” con Abraham. Sobre el final dice:

El empleo de *éarendel* en el simbolismo cristiano a.s. como el heraldo de la salida del verdadero sol en Cristo, me es del todo ajeno. La Caída del Hombre se da en el pasado y fuera de escena; la Redención del Hombre está en el futuro distante. Nos encontramos en una época en la que los sabios saben de la existencia del Unico Dios, Eru, pero no es asequible salvo por la mediación de los Valar, aunque todavía se Lo recuerda (tácitamente) en la oración de los hombres de ascendencia númenóreana (C., p.449).

En este sentido estamos en un mundo «pagano». En el sentido de una religiosidad en la que Dios es percibido sobre todo a través de sus vestigios en la Creación, y en la que se guarda memoria de los ángeles, con todos los riesgos que esto entraña. Dios es percibido como lejano y escondido, y el peligro de la idolatría es el más grave e inminente. Por eso la ausencia total de imagería religiosa, frente a la riqueza del arte ornamental que vemos en Gondor, por ejemplo. Pero esto no debe extrañar, pues como señala A. Sáenz:

52 SÁENZ, A. *Cristo y las Figuras Bíblicas*, p.46.

El arte exclusivamente ornamental, al tiempo que parecía más conveniente para un pueblo inclinado a la idolatría, resultaba preferible para expresar la excelsitud del Dios Infinito, así como los musulmanes recurren al arte no figurativo para reforzar la noción de la trascendencia radical de Dios. Refiriéndose a ello escribiría San Juan Damasceno que “así como Moisés permitió a los judíos, por la dureza de su corazón, dar el libelo de repudio [matrimonial], no siendo así al comienzo, también por esa dureza les prohibió las imágenes, al verlos tan propensos al culto de los ídolos” (*De imaginibus oratio* II, 20: PG 94, 1308) ⁵³.

A lo sumo vemos la recurrencia al ángel y su alusión simbólica, lo que también se entiende en un contexto tal. El P. Sáenz recoge al respecto un pasaje de un teólogo oriental que parece venir muy a cuento:

P. Evdokimov [...] nos ofrece una observación no carente de interés. **Antes de la Encarnación del Verbo, dice, por temor a la idolatría, toda representación de lo celestial se limitaba al mundo de los ángeles**, pero en esta misma limitación se escondía el preanuncio esperanzado del advenimiento del icono en Cristo ⁵⁴.

Estudiando la relación que establece C.S.Lewis entre “*myth*” y “*Fact*” (la Encarnación del Verbo), Paul S.Fiddes clasifica las obras narrativas de aquel según su ubicación temporal respecto de lo que para el cristiano es el centro de la historia.

[...] Lewis intenta sucesivamente ubicar el mito después, paralelamente y antes de la Encarnación; cada método tiene, como veremos, ventajas y problemas ⁵⁵.

53 SÁENZ, A. *El icono. Esplendor de lo sagrado*, p.20.

54 SÁENZ, A. *El icono...*, p.20.

55 FIDDES, PS. “C.S.Lewis the Myth-Maker”. WALKER, A. and PATRICK, J., Ed. *A Christian for All Christians. Essays in Honour of C.S.Lewis*, pp.136-137.

En el primer caso, según Fiddes, tendríamos las novelas de Ransom; en el segundo la serie de Narnia, y en el tercero *Till We Have Faces*. Con Tolkien estaríamos, obviamente, ubicados antes de la Encarnación pero también, insistamos, antes de la alianza con Israel, en un tiempo análogo al posterior a Noé para la “Tercera Edad”, y en uno anterior a éste para las dos primeras «edades». Por cierto que no hay en modo alguno una correspondencia perfecta, sino una resonancia. La caída de Númenor evoca el Diluvio:

El P. Daniélou [en *Los santos paganos...*] sostiene que, con Noé, comienza un mundo nuevo, una nueva creación. La primera economía se fundaba sobre la correspondencia entre la acción humana y la justicia divina. Este régimen terminó con el Diluvio. El orden del mundo ya no queda a merced del pecado del hombre. El Dios de la alianza con Noé hará llover sobre justos y pecadores. [...] La alianza con Noé es la primera manifestación del amor redentor de Dios, mientras que la economía anterior destacaba más bien el amor creador ⁵⁶.

En este estado de cosas, hay pues una aspiración difusa a un tipo de salvación que no se alcanza a definir, y una fuerte conciencia del peligro idolátrico. El culto y el sacrificio, en el mundo de Tolkien, están oscurecidos y lejanos. En el borrador a Robert Murray S. J., del 4 de noviembre de 1954, Tolkien ofrece una descripción del fondo “religioso” sobre el que se desarrollan los hechos:

Pero en una especie de situación semejante a la de Noé, el pequeño grupo de los fieles en Númenor, que se habían negado a formar parte de la rebelión (aunque muchos de ellos habían sido sacrificados en el Templo por los sauronianos) escapó en Nueve Barcas [...] bajo la conducción de *Elendil* [...] y estableció una especie de recuerdo reducido de Númenor en el exilio en las costas de la Tierra Media, heredando el odio de Sauron, la amistad de los Elfos, el conocimiento del Verdadero Dios y (menos

56 SÁENZ, A. *Cristo y las Figuras Bíblicas*, p.57.

felizmente) el anhelo de la longevidad, la costumbre del embalsamamiento y la edificación de magníficas tumbas, sus únicos objetos “consagrados” o casi. Pero el sitio “consagrado” de Dios y la Montaña habían desaparecido, y no hubo un verdadero sustituto. Además, cuando los “Reyes” llegaron a su fin, no hubo equivalente a un “sacerdocio”, pues ambas cosas eran idénticas, según las ideas númenóreanas. De modo que aunque Dios (Eru) era el fundamento de la buena filosofía númenóreana y un hecho básico para su concepción de la historia, en la época de la Guerra del Anillo no tenía sitio consagrado donde se lo [adorara]. Y esa especie de verdad negativa era característica del Oeste y toda la zona bajo influencia númenóreana: la negación de la [adoración] de toda “criatura”, y, sobre todo, de un “Señor oscuro” o demonio satánico, Sauron o cualquier otro; eso fue casi tan lejos como llegaron. No tenían (imagino) oraciones de petición a Dios, pero preservaron un vestigio de la acción de gracias. (Los que estaban bajo una influencia élfica específica invocaban a los poderes angélicos para obtener ayuda ante un peligro inmediato o por miedo a un enemigo maligno.) Más tarde parece que hubo un lugar “consagrado” en Mindolluin al que sólo el Rey tenía acceso, en el que antiguamente había ofrecido acciones de gracias y alabanzas en nombre de su pueblo, pero había sido olvidado. Aragorn volvió a entrar en él y encontró un vástago del Árbol Blanco y lo replantó en el Patio de la Fuente. Es de suponer que con el resurgimiento del linaje de los reyes-sacerdotes [...] la [adoración] de Dios se renovarían y Su Nombre (o título) se oiría con mayor frecuencia (C., pp.242-243).

VI

El planteo narrativo

Desde su misma presentación, la obra plantea una serie de interesantes cuestiones que nos limitaremos simplemente a señalar: resulta difícil aislar el relato en sí de sus diversos contextos. Para comenzar por lo más externo, nos encontramos que la materia narrativa está rodeada por una compleja malla de “paratexto”: prólogo, y apéndices, algunos que mantienen la ficción de “antiguos” y otros no. El recurso a los «papeles encontrados» se insinúa sin terminar de definirse, pues sobre todo en los comienzos no faltan los anacronismos (*v.infra*). La mezcla sutil de planos, con lo que tiene de ambiguo, da por resultado que las transiciones pasan prácticamente inadvertidas al lector, que se interna así en el mundo de la obra gradualmente. Pero hay algo todavía más importante. Y es que en ningún momento, a lo largo de la lectura, desaparece la sensación de profundidad, de que de algún modo nos asomamos a una historia *in medias res*, que hay un trasfondo que otorga sentido a los que se nos está contando, y que ese trasfondo es de la máxima importancia. La misma voz del “autor” –no decimos ahora del “narrador”– nos lo advierte en su “Prefacio”, cuando nos comenta la génesis y el desarrollo de su trabajo:

Esta narración nació mientras se narraba, hasta convertirse en una historia de la Gran Guerra del Anillo e **incluir muchos atisbos de la historia aún más antigua que la antecede.**

Desalentado en cuanto al posible interés sobre su inédito ciclo de leyendas, Tolkien vuelve a trabajar en la secuela de *El Hobbit*, tal como se lo proponen sus editores:

Pero la historia fue llevada inexorablemente al mundo más viejo, y de alguna manera se convirtió en un relato del fin y el acabamiento de ese mundo antes de que fuera contado el principio y el medio. El proceso había comenzado mientras escribía *El hobbit*, donde hay ya algunas referencias al material más antiguo (“Prefacio”, p.9).

En este cruce de líneas termina por prevalecer entonces aquel mundo arcaico y primordial que en *El Hobbit* no había hecho más que insinuarse. Tolkien lo reconoce abiertamente en una carta a su editor, Sir Stanley Unwin, del 24 de febrero de 1950:

[*El Señor de los Anillos*] no es en realidad una continuación de *El Hobbit*, sino de *El Silmarillion* (C., p.163).

Y el mismo Tolkien percibe que allí radica justamente buena parte del particular encanto de su obra. Así es que el 20 de septiembre de 1963 le escribe a un lector, el coronel Worskett:

Parte del atractivo del S. de los A. radica, creo, en los atisbos de una historia más amplia desarrollada en el fondo histórico; un atractivo como el que tiene ver a lo lejos una isla que no se ha visitado, o las torres de una ciudad distante que resplandecen entre la niebla iluminadas por el sol (C., p.388).

ARGUMENTO Y NARRADOR

El narrador en tercera persona, discretamente omnisciente, nos va conduciendo a lo largo de la abigarrada trama de sucesos. Repasemos

brevemente el esquema argumental: Sauron, un personaje demoníaco, ha depositado gran parte de su poder en un anillo. Si lo recupera, no habría fuerza en la tierra para derrotarlo. Providencialmente el anillo ha ido a caer en manos del hobbit Frodo, quien acatando el consejo del sabio Gandalf, acepta llevarlo hasta el único lugar donde puede ser destruido, esto es un monte en el seno del cual arde el fuego con que fuera forjado, en el corazón del territorio hostil. Los enemigos de Sauron se unen para colaborar en la empresa, y parte un grupo representando a los «pueblos libres». En un momento, Frodo junto con su sirviente Sam se separan de sus camaradas y se internan en Mordor, la tierra de Sauron. El resto de sus amigos, bajo la guía de Gandalf y el comando militar de Aragorn, el legítimo rey, enfrentan a los ejércitos de Sauron hasta que finalmente, a punto ya de ser aplastados, observan el desbande de sus oponentes y Gandalf proclama que Frodo, contra todo pronóstico humano, ha cumplido su misión. A partir de entonces, y luego de la coronación del rey y sus bodas, comienza el retorno de los hobbits a su país, donde encuentran una situación de injusticia a la que ponen remedio.

Ahora bien, este escueto resumen no da en absoluto cuenta del intrincado mundo del relato, con su multitud de personajes y su múltiple entrecruzarse de líneas de acción. Sin embargo, a pesar de su complejidad, el lector no llega nunca a perder de vista el eje de la narración. A lo largo de la obra, en determinados momentos se hacen actualizaciones y planteos generales que mantienen plenamente a la luz el eje del relato. Así ocurre por ejemplo en el Concilio de Elrond, donde el lector se entera, junto con buena parte de los personajes, del marco general de la situación, y donde Gandalf da por fin la clave de la empresa, y aquello que torna verosímil el éxito: hacer aquello que para el mundo es “locura”.

“Bueno, ¡que la locura sea nuestro manto, un velo en los ojos del Enemigo! Pues él es muy sagaz, y mide todas las cosas con precisión, según la escala de su propia malicia. Pero la única medida que conoce es el deseo, deseo de poder, y así juzga todos los corazones. No se le ocurrirá nunca que alguien pueda rehusar el poder, que teniendo el anillo

queramos destruirlo. Si nos ponemos esa meta, confundiremos todas sus conjeturas” (*ESA*, I, p.383) ⁵⁷.

Y esta línea central es retomada una y otra vez, mediante distintos recursos ⁵⁸, hasta que llegamos a un lugar paralelo al Concilio de Elrond, el de la reunión de los capitanes del Oeste, en “La última deliberación”, donde se hace un último replanteo general ⁵⁹. Ahora bien, por lo común tales replanteos se ponen en boca de los personajes. Gandalf tiene a su cargo la mayor parte de los textos decisivos. Pero esto no significa que desaparece el narrador.

El narrador

Antes bien, hay una importante y fuerte mediación del narrador ⁶⁰. Está siempre presente, cambiando incluso su tono según la circunstancia, y su lenguaje se torna más elevado por momentos. Así es que a veces nos recuerda que hay cosas que no se nos dirán. Sabemos por ejemplo que la araña herida huye, pero en cuanto a qué fue de ella, se nos comunica que “la historia no [lo] cuenta” (*ESA*, II, p.471).

También lo encontramos conectando los hilos del relato, como cuando luego de la separación de la Compañía establece las correspondencias entre los tiempos de las acciones paralelas. Por ejemplo, cuando Gollum conduce a Frodo y Sam a Cirith Ungol, ocultándoles este nombre, es el narrador quien nos dice:

57 Esta idea se reitera a lo largo del texto. Gandalf la expone nuevamente cuando se reencuentra con Aragorn, Gimli y Legolas: “Que deseemos derribarlo pero no sustituirlo por nadie es un pensamiento que nunca podría ocurrírsele. Que queramos destruir el Anillo mismo no ha entrado aún en los sueños más oscuros que haya podido alimentar” (*ESA*, II, p.129).

58 Cf. p.ej. *ESA*, II, p.106.

59 Cf. esp. *ESA*, III, pp.200-203.

60 El mismo Tolkien destaca la diferencia entre el narrador y los personajes. Cf. *C.*, p.224.

Era Cirith Ungol, un nombre de siniestra memoria. Quizá Aragorn hubiera podido decirles este nombre y explicarles su significado; Gandalf los habría puesto en guardia. Pero estaban solos, y Aragorn se encontraba lejos, y Gandalf estaba entre las ruinas de Isengard, en lucha con Saruman, retenido por traición. No obstante, en el momento mismo en que decía a Saruman unas últimas palabras, y el palantir se desplomaba en llamas sobre las gradas de Orthanc, los pensamientos de Gandalf volvían sin cesar a Frodo y Sam; a través de las largas leguas los buscaba siempre con esperanza y compasión (*ESA*, II, pp.344-345).

Pero el recurso más relevante de la obra en este orden de cosas estriba en el diestro manejo del punto de vista, lo cual tiene implicancias de gran alcance respecto de la estructura profunda de la novela.

Punto de vista

¿Con los ojos de quién vemos los sucesos? Generalmente con los de los hobbits. En una carta dice Tolkien que su narración es “hobbito-céntrica”⁶¹: está vista desde los hobbits. Por cierto que a veces este punto de vista se desplaza por momentos a otro personaje —el enano Gimli, por ejemplo, siempre buscando la identificación del lector con uno de los «menores»—, pero por lo común nos ubicamos en un hobbit. Lo que se patentiza en el libro V, al comienzo de la tercera parte, cuando el narrador se instala en los hobbits para seguir a los personajes prin-

61 Al explicar por qué no puede poner la historia de Arwen y Aragorn sino como un apéndice, si bien el más importante, dice Tolkien: “forma parte de la historia esencial, y sólo se lo sitúa de esa forma porque no pudo incluirse en la narración principal sin destruir su estructura: que está planeada para ser «hobbito-céntrica», es decir, primordialmente un estudio del ennoblecimiento (o santificación) de los humildes.” (En borradores a Michael Straight, probablemente de enero o febrero de 1956, C., p.278). Refiriéndose en cambio al conjunto de relatos de *El Silmarillion*, sostiene: “Pero debe recordarse que míticamente estos cuentos se centran en los Elfos” (en un borrador de continuación no enviada a la carta a Rhona Beare, 1958, C., p.334).

cipales. Así Pippin acompaña a Gandalf, y Merry a Aragorn ⁶². Pero esto viene ocurriendo desde el comienzo y se mantiene hasta el fin. Con hábiles movimientos, como cuando en la escena culminante de la destrucción del anillo nos ubicamos en Sam (*ESA*, III, pp.296-297), lo que tiende a estabilizarse pues Frodo, que ya alcanzó su plenitud, no constituye un punto de vista adecuado próximo al lector corriente ⁶³.

Y esto es así porque el efecto buscado es llevar al lector a lo largo de un viaje. Y el punto de partida –y de llegada– de dicho viaje es el universo de los hobbits. Nuestro universo.

62 Cada uno de ellos, por otra parte, ofrece de modo paralelo sus servicios a un señor: Merry a Théoden, y Pippin a Denethor.

63 En *ESA*, III, p.309, es Sam quien reconoce primero a Pippin y Merry.

VII

El viaje

Punto de partida y de llegada: la Comarca de los hobbits

El mundo de los hobbits es el que nos resulta más inmediato y familiar, en el que nos sentimos cómodos. Es lo que ocurre en el comienzo de la novela; no sólo por los acontecimientos narrados y el clima general reinante, sino también por el lenguaje, que va cambiando gradual y sutilmente a medida que nos vamos internando en un espacio –y en un «tiempo»– cualitativamente distintos. Podemos decir que el universo de los hobbits es en buena medida el nuestro. Es así que al comienzo se nos dice que en la repisa de la chimenea de Bolsón Cerrado hay un reloj; nunca más aparecerá un reloj en el relato, salvo cuando Sam cocinando los conejos en Ithilien recuerde “los relojes de la Comarca” (ESA, II, p.360). Los hobbits toman el té; en la Comarca hay una oficina de correos. Cuando se describen los fuegos de artificio que hace Gandalf en la fiesta de cumpleaños de Bilbo, una de las imágenes empleadas es la de un tren expreso, una clara realidad de los días del autor. Pero a medida que los hobbits salen de la Comarca, todo esto desaparece. Hay un último atisbo de este mundo cuando un zorro los mira y se pregunta dónde irían esos hobbits por la noche: un típico rasgo de cuento infantil ⁶⁴.

64 Cf. nuestro trabajo “La juglaresca primitiva como recurso relevante en la estructura de *El Señor de los Anillos* de J.R.R. Tolkien”, pp.699-703.

Ida y vuelta

Salimos de este mundo contemporáneo nuestro y hay una serie de instancias que nos llevan a través del espacio, del tiempo y también del lenguaje. En lo de Tom Bombadil ya la atmósfera es otra; pero tal vez la entrada definitiva en ese mundo paradigmático es el valle de Rivendell. Para llegar allí, Frodo tiene que pasar una serie de pruebas iniciáticas, tales como cruces de ríos y el descenso al sepulcro tumulario. Ya no habrá más tés, ni relojes, ni trenes expresos, ni simpáticos animalitos que hablan aunque sea para sí mismos, sino que habrá realidades sacras, «horrendas y fascinantes», para hablar como lo hace Rudolf Otto ⁶⁵: lo «horrendo» en cuanto terrible, que produce miedo, encogimiento del ánimo. Pero a la vez, muchas de esas realidades o personajes causan un total arrobamiento, una irresistible y vertiginosa atracción. Tolkien se complace en mostrar esto, por ejemplo, mediante el efecto que producen los elfos en Sam. Así es que luego de encontrarse con los elfos por primera vez, vemos a Sam de este modo:

Sam caminaba junto a Frodo como en un sueño y con una expresión mitad de miedo y mitad de maravillada alegría (*ESA*, I, p.120) ⁶⁶.

También la primera vez que el lector (junto con Frodo) toma contacto directo con Rivendell, lo hace mediante la maravillada descripción de Sam, quien le dice a su amo convaleciente:

“¡Y Elfos, señor Frodo! ¡Elfos por aquí, y Elfos por allá! Algunos como reyes, terribles y espléndidos; y otros alegres como niños. Y la música y el canto” (*ESA*, I, p.321).

Claramente resaltan los rasgos de la experiencia de lo sacro, para-

⁶⁵ Cf. OTTO, R. *Lo santo*.

⁶⁶ En *El Silmarillion* se nos cuenta que la misma reacción experimentan quienes se encuentran con Beren y Lúthien una vez que han vuelto a la Tierra Media: “Quienes los vieron sintieron a la vez alegría y miedo” (*El Silmarillion*, p.188).

dójicos y punzantes. Y poco a poco los hobbits se adentran en aquel mundo superior.

En ese mundo se dirime el conflicto central. Pero luego hay una vuelta. Los viajeros retornan a su cotidianeidad. Los hobbits se encuentran al volver con ciertos «pretendientes», como Ulises en la *Odisea*. Son los Sacovilla-Bolsón, pero sobrepasados e instrumentados por las insidias de Saruman y su gente. Frodo y sus compañeros se encuentran con una tierra ocupada. Pero esta ocupación y sus males no alcanzan el terror de Sauron. Se trata de un conflicto menor, a la medida del hombre corriente, del tipo al que estamos más acostumbrados hoy, de corte político y socioeconómico. Estos temas, aunque se apuntan antes (en las referencias a la vida social y económica en Gondor, Mordor e Isengard), son considerados con detenimiento hacia el final de la novela, en el retorno a la Comarca. Y allí se da apretadamente el paso de un mundo tradicional a la modernidad; todas las revoluciones que se dieron en Occidente a lo largo de varios siglos ocurren vertiginosamente en la Comarca, y Tolkien las describe con mucha claridad en sus trazos esenciales, así como plantea la restauración de lo tradicional tal como él entendía que debían ser la sociedad y la economía. Si se mira con cuidado, vemos que hay dos momentos en el deterioro de la Comarca; uno es el de la revolución «industrial», «capitalista», y otro es el momento «socialista», ambos acompañados por una gran devastación ecológica. El primer momento es el de la acumulación de riquezas y la diversificación de la producción; luego abundarán las «normas», no se podrá comprar ni vender libremente, ni tomar cerveza en paz. El humo de las fábricas y los feos edificios surgen al par que se derriban los árboles y se contaminan las aguas.

El conflicto sociopolítico, pues, que parece haber ocupado prácticamente todo el pensamiento de muchos hombres de nuestro tiempo, está presente en *El Señor de los Anillos*, pero en un lugar secundario y

67 ESA, III, p.399.

68 “En cuanto a Frodo u otros mortales, sólo podían morar en Aman por un tiempo limitado. [...] Estar allí era un «purgatorio», aunque pacífico y curativo, y finalmente partirían” (en carta a Roger Lancelyn Green, del 17 de julio de 1971, C., p.477).

derivado. El final de la obra nos encuentra nuevamente en un clima de novela moderna: es un cuadro absolutamente doméstico de uno de los personajes más domésticos de la obra, Sam, de vuelta en su casa e instalado cómodamente. Conviene releer este último pasaje atendiendo a este tema del retorno a lo cotidiano. Es con Sam con quien nos deja el autor. No partimos con Frodo en su viaje final, ni nos quedamos en la corte del rey, sino que los recordamos desde la cotidianeidad de Sam.

Pero lo fundamental se ha dado antes, en aquel mundo sacro y paradigmático. Allí es donde los personajes han sufrido su metamorfosis. Nadie vuelve igual a como salió, sino que retornan cambiados, en distinto grado. Algunos pueden todavía seguir viviendo en su ámbito cotidiano: otros, como Frodo, ya no. Frodo no puede seguir viviendo en la Comarca; ni siquiera tomará parte activa en el combate final. Ha cambiado, ha “crecido”, como le dice con amargura Saruman ⁶⁷. Pero está herido, y solamente puede curarse en el Avalon purgatorial ⁶⁸ al que es llevado por el navío élfico que parte de los puertos de Cirdan.

VIII

El planteo ético de la novela

EL RELATO DE UNA GUERRA

No hay neutralidad posible

El Señor de los Anillos es una novela de guerra. Se trata de las crónicas de las guerras del anillo, a través de las que se muestra un conflicto global, integral, frente al que no es posible la neutralidad. El simbolismo de la luz y las tinieblas está fuertemente presente en el relato, y no hay posibilidades de una «vía media» ni de un arreglo más o menos componedor. Y nadie podrá quedar al margen. Cuando Aragorn se encuentra por primera vez con Eomer, y se le manifiesta como el heredero de Isildur, lo urge a escoger bando:

¡He aquí la Espada que estuvo Rota una vez y que fue forjada de nuevo! ¿Me ayudarás o te opondrás a mí? ¡Escoge ya! (*ESA*, II, p.38).

Y la pregunta del hombre de Rohan (“¿Qué destino nos traes del Norte?”), recibe esta respuesta:

—El destino de una elección —respondió Aragorn—. Puedes decirle esto a Théoden hijo de Thengel: lo espera una guerra declarada, con

Sauron o contra él. Nadie podrá vivir ahora como vivió antes, y pocos conservarán lo que tienen (*ESA*, II, p.39).

Ha irrumpido la dura realidad de la opción fundamental y definitiva. También aquí hay ecos evangélicos: el que no está conmigo está contra Mí (Lc.11,23), no he venido a traer la paz sino la espada (Mt.10,34), he venido a traer fuego y no quiero sino que arda (Lc. 12, 49). Y la actitud de Aragorn evoca, en su premura y en lo directo del llamado, algunos gestos de Cristo, netos y exigentes.

Aun los Ents, tan poco dados a mezclarse en los asuntos de allende los límites de su bosque, perciben que el conflicto les atañe y que, más tarde o más temprano, los alcanzará. Así es que deciden marchar contra la fortaleza de Saruman, pues, como les dice Bárbol a Pippin y Merry:

Pero si nos quedamos en casa y no hacemos nada, la perdición nos alcanzará de todos modos, tarde o temprano (*ESA*, II, p.115).

Tolkien y la guerra

La guerra está planteada, e intentar eludirla es inútil. Pero no por esto deja de ser un mal. Lo que es ilusorio es tratar de negarla sin más, en un mundo caído. Una buena síntesis del pensamiento de Tolkien al respecto es la que le hace a Christopher, en carta del 30 de abril de 1944:

El estúpido desperdicio de la guerra es tan enorme, no sólo material, sino también moral y espiritualmente, que desconcierta a quienes tienen que soportarlo. Y siempre lo hubo (a pesar de los poetas) y siempre lo habrá (a pesar de los propagandistas); por supuesto, no es que no fue, es y será necesario enfrentarlo en un mundo maligno (*C.*, p.93).

Ni un pacifismo a ultranza, ni un deleite en la violencia por sí misma. Frodo, vuelto a la Comarca transformado, no se servirá de armas. Sobre esto escribe Tolkien a Amy Ronald el 15 de diciembre de 1956:

[...] la actitud de Frodo en relación con las armas era personal. No era, en términos modernos, un “pacifista”. Por supuesto, la perspectiva de una guerra civil entre Hobbits lo horrorizaba; pero había llegado también a la conclusión (supongo) de que la lucha física es, en realidad, en última instancia menos eficaz que lo que piensa la mayoría de los hombres (buenos) (C., p.300).

Uno de los arquetipos de guerreros de la novela es, sin duda, Faramir, quien más allá de sus eximias cualidades bélicas no dejará de afirmar:

Pero yo no mato sin necesidad ni a hombre ni a bestia, y cuando es necesario no lo hago con alegría (ESA, II, p.374).

Faramir es quien plantea la cuestión en sus justos términos, y no puede dudarse de que el autor es quien habla por su boca, cuando escuchamos con Frodo en el refugio:

—Por mi parte —dijo Faramir— quisiera ver el Árbol Blanco de nuevo florecido en las cortes de los reyes, y el retorno de la Corona de Plata, y que Minas Tirith viviera en paz: Minas Anor otra vez como antaño, plena de luz, alta y radiante, hermosa como una reina entre otras reinas: no señora de una legión de esclavos, ni aun ama benévola de esclavos voluntarios. Guerra ha de haber mientras tengamos que defendernos de la maldad de un poder destructor que nos devoraría a todos; pero yo no amo la espada porque tiene filo, ni la flecha porque vuela, ni al guerrero porque ha ganado la gloria. Sólo amo lo que ellos defienden: la ciudad de los Hombres de Númenor; y quisiera que otros la amasen por sus recuerdos, por su antigüedad, por su belleza y por la sabiduría que hoy posee. Que no la teman, sino como acaso temen los hombres la dignidad de un hombre, viejo y sabio (ESA, II, p.384).

Con pasajes como éste equilibra Tolkien otros en donde se exaltan los ánimos para el combate, y brilla la guerra en todo su esplendor épico y glorioso, como momento de suprema prueba. Pero siempre priva la reflexión ponderada del cristiano. Es con ojos cristianos, en defini-

tiva, como se contempla toda la realidad. Y el autor nos comunica su visión mediante sus personajes. Sam, por ejemplo, ve por primera vez un combate entre hombres, y manifiesta frente al cadáver del enemigo, un sureño, misericordia y compasión:

Era la primera vez que Sam veía una batalla de Hombres contra Hombres, y no le gustó nada. Se alegró de no verle la cara al muerto. Se preguntó cómo se llamaría el hombre y de dónde vendría; y si sería realmente malo de corazón, o qué amenazas lo habrían arrastrado a esta larga marcha tan lejos de su tierra, y si no hubiera preferido en verdad quedarse allí en paz... Todos esos pensamientos le cruzaron por la mente y desaparecieron en menos de lo que dura un relámpago (*ESA*, II, p.369).

Podemos comprobar que no se trata de un alegato abstracto o ideológico, sino el genuino dolor frente al mal sufrido por otro, al par que la preocupación por éste en cuanto tal, por esa persona concreta cuyos despojos yacen frente a él. Pero hay en juego bienes superiores, que obligan incluso al uso de una violencia legítima, en el contexto del conflicto que se está desarrollando.

ADVERSUS MANICHAEOS

Ahora bien, lo primero que hay que destacar es que, a pesar de lo que se ha querido ver en sentido contrario, dicho conflicto no se entabla entre dos poderes de la misma entidad. No hay una visión maniquea de la realidad, como a veces algunos críticos han querido entender. En este tema, tal vez una de las formulaciones más definidas sea la de Katharyn F. Crabbe, quien sostiene de modo enfático y terminante que la concepción del mal en Tolkien es decididamente maniquea, y se opone puntualmente a la visión del problema ofrecida por la tradición católica. Conviene recordar las afirmaciones de Crabbe, netas y precisas, que tienen el mérito de exponer diáfananamente su posición:

Al desarrollar la idea de que el anillo es inherentemente malo, y al explorar la noción de que los hombres buenos pueden volverse malos, Tolkien deja atrás la idea de que la maldad es una simple ausencia de bien. Aunque en algunos personajes coexisten la capacidad para el bien y para el mal, éste tiene para Tolkien existencia real e independiente ⁶⁹.

Insiste la autora, planteando la siempre espinosa y oscura cuestión del origen del mal, en atribuir a Tolkien una concepción dualista:

La concepción del mal como una fuerza con esencia propia plantea en todas las mitologías la cuestión de su origen, y la mitología de Tolkien no es una excepción en este aspecto ⁷⁰.

Justamente atendiendo a la cuestión del origen del mal tal como aparece en la obra de Tolkien se refutan o aclaran las confusas apreciaciones de K.F.Crabbe. Allí nada es nunca malo «en un principio». El mal aparece siempre como parasitario y derivado. El mismo autor afirma esto explícitamente en sus cartas, y se puede comprobar con claridad en *El Silmarillion* ⁷¹. Pero una mirada estrictamente «literaria» exigiría tomar en cuenta solamente *El Señor de los Anillos*, que es donde hay una deliberada voluntad de estilo por parte del autor. Lo demás son instancias previas, papeles que no cuentan con su definitiva «anuencia» de novelista. Aunque puede sostenerse que resultaría excesivo prescindir de todos esos datos por una suerte de prurito de purismo crítico. Pero sin

69 CRABBE, K.F. *J.R.R. Tolkien*, p. 115.

70 CRABBE, K.F. *J.R.R. Tolkien*, p.116. Llama la atención que incluso un autor que enfatiza fuertemente el catolicismo de Tolkien no vea claro en este tema. Tal es el caso de P. Arguijo, quien sigue en esto a K. Crabbe. Así es que en determinado momento dice también él: “La concepción del mal, con una fuerza con esencia propia, está presente incluso en las primeras edades de ese mundo” (ARGUIJO DE ESTREMER, P. *Tolkien*, p.112.). Y luego, en p.186, reitera: “Pero el mal no es la ausencia del bien, tiene entidad propia”.

71 Particularmente en el “Ainulindale”, donde Melkor no crea *ex nihilo* una melodía propia, sino que desafina en torno del tema principal propuesto por Ilúvatar, con desordenada complacencia en sí mismo. Y el quehacer constante de los «demonios» es arruinar obras que no son efecto absoluto suyo.

llegar a ignorarlos, de todos modos vale plantear el tema en la obra acabada, y ver si se plasma en ésta, de un modo concreto y encarnada artísticamente, la diferencia entitativa entre el bien y el mal.

El bien y el mal

Éstos no nos aparecen en el mismo nivel. El mal es siempre una carencia, una desviación. En este sentido nos encontramos en la estricta ortodoxia tomista: “*Malum non potest inveniri sine bono*”⁷². No hay mal «químicamente» puro: sería la nada. El mal es un *deficit*, una carencia, una falta, la privación de un bien debido. Es un tender hacia «menos ser», una distorsión, una torcedura.

Tolkien explícito: afirmaciones extranovelísticas

Veamos primeramente la exposición del pensamiento del autor fuera del ámbito de su obra acabada. Al respecto, nuevamente es en su correspondencia donde se expresa sin velos poéticos y formula paladinamente su posición. Por ejemplo, en las ya citadas notas al comentario de W. H. Auden (1956) afirma:

En mi historia no trato del Mal Absoluto. No creo que exista tal cosa, pues eso es el Cero. No creo, de cualquier manera, que ningún “ser racional” sea enteramente malo. Satán cayó. En mi mito, Morgoth cayó antes de la Creación del mundo físico. En mi historia, Sauron representa una aproximación tan cabal como es posible a una voluntad por entero mala. Había seguido el camino de todos los tiranos: empezó bien, al menos en el sentido de que, aunque deseaba ordenarlo todo de acuerdo con su propia sabiduría, consideró en primer lugar el bienestar (econó-

72 *S.Th.*, I, 109-1 *ad* 1.

mico) de otros habitantes de la Tierra. Pero fue más allá de los tiranos humanos en cuanto a orgullo y sed de dominio, pues era en su origen un espíritu inmortal (angélico) (C., pp.285-286).

Evidentemente, K.F.Crabbe soslayó este pasaje, que no es el único en este sentido. Al mismo W.H.Auden, que le preguntara si la noción de los orcos como raza “irredeemably wicked” no era herética, le responde el 12 de mayo de 1965:

Con respecto de *El Señor de los Anillos*, no puedo pretender tener conocimientos teológicos suficientes como para decir si la idea que tengo de los Orcos es herética o no. No me siento obligado a que mi historia se ajuste a la teología cristiana formalizada, aunque en realidad mi intención era que resultara conforme al pensamiento y la creencia cristianos, lo cual se explica en cierto sitio [...] donde Frodo afirma que los Orcos no son originalmente malvados (C., p.413)⁷³.

El pasaje mencionado en la carta es aquel en el que Frodo le dice a Sam, a propósito de que los orcos comen y beben:

La Sombra que los engendró sólo puede remedar, no crear: no seres verdaderos, con vida propia. No creo que haya dado vida a los orcos, pero los malogró y los pervirtió (ESA, III, p.249).

Pero no es por cierto la única vez que en la novela se nos dice o se nos evoca esta falta de realidad del mal en cuanto tal. Pasemos revista a algunos lugares.

73 Cf. tb. el borrador de carta a Peter Hastings, de septiembre de 1954: “Sauron, por supuesto, en su origen no era «malvado» [...] Bárboi no dice que el Señor Oscuro «creara» a los Trolls y los Orcos. Dice que los «hizo» [falsificando] a ciertas criaturas ya existentes.” (C., pp.223-224). Y más adelante: [...] “he representado por lo menos a los Orcos como seres reales preexistentes sobre los que el Señor Oscuro ha ejercido la plenitud de su poder remodelándolos y corrompiéndolos, no haciéndolos” (C., p.230).

Antimaniqueísmo en la novela misma

En un momento de la obra tan rico en implicancias doctrinales como es el Concilio celebrado en Rivendell, el tema no está ausente, pues nada menos que en boca del propio Elrond se pone esta afirmación:

Pues nada es malo en un principio. Ni siquiera Sauron lo era (*ESA*, I, p.381).

El pasaje es triplemente fuerte. En primer lugar, como hemos señalado, por el contexto en que se formula. El Concilio de Elrond es uno de los momentos del relato donde se recapitula y se brinda al lector, so capa de poner en autos a los recién llegados hobbits, un gran caudal de información y donde se explicitan los criterios éticos que gobernarán la empresa. En segundo término, debe repararse en quién es el que habla: uno de los sabios, un Grande, que sienta doctrina. Y finalmente, el ejemplo propuesto (Sauron), es el máximo de maldad que nos encontramos en acción.

Si tal cosa puede sostenerse de Sauron, no es de extrañar que el mismo principio pueda aplicarse a Saruman. Así es que, sobre el final ya de los sucesos narrados, refiriéndose a Saruman Frodo le dirá a Sam:

No lo mates, ni aun ahora. [...] En un tiempo fue grande, de una noble raza, contra la que nunca nos hubiéramos atrevido a levantar las manos. Ha caído, y devolverle la paz y la salud no está a nuestro alcance; mas yo le perdonaría la vida, con la esperanza de que algún día pueda recobrarlas (*ESA*, III, p.398).

El mal no crea; corrompe. Ante la maravilla del *palantír*, la piedra que ve desde lejos, pregunta Pippin:

—¿Entonces no fue fabricada —Pippin titubeó—, fabricada... por el Enemigo?

A lo que contesta Gandalf:

—No. Ni por Saruman. Ni las artes de Saruman ni las de Sau-ron hubieran podido crear nada semejante. [...] Pero nada hay que Sauron no pueda utilizar para el mal. (*ESA*, II, p.276)

Hay también textos menos directos, en los cuales, sin embargo, puede rastrearse el tema de la inferioridad ontológica del mal frente al bien, como por ejemplo aquel donde Haldir, elfo de Lórien, describe desde Cerin Amroth el sur de Mirkwood y se refiere a Dol Guldur:

Desde hace un tiempo se ve a veces encima una nube negra. Desde esta elevación puedes ver los dos poderes en oposición, luchando siempre con el pensamiento; pero aunque la luz traspasa de lado a lado el corazón de las tinieblas, el secreto de la luz misma todavía no ha sido descubierto. Todavía no (*ESA*, I, 499).

El elfo habla de dos poderes enfrentados, pero vemos que uno es superior. El “No todavía” del final del pasaje podría hacer pensar en que tal superioridad es pasajera. Pero no hay que olvidar que estamos aquí frente a unos analogados inferiores, que reflejan un orden superior y que, si bien transitoriamente pudiera el bien perder una batalla, esto no sería sino un episodio parcial que no anula la situación última del mal como carencia, como privación.

Resulta interesante comprobar cómo a lo largo de la obra surge de manera recurrente esta tendencia del mal hacia la nada, hacia el no-ser. Cuando en Lórien Frodo se asoma al espejo de Galadriel, ve el Ojo de Sauron, cuya descripción es la siguiente:

El Ojo estaba rodeado de fuego, pero él mismo era vidrioso, amarillo como el ojo de un gato, vigilante y fijo, y la hendidura negra de la pupila se abría sobre un pozo, **una ventana a la nada** (*ESA*, I, p.517).

En la pintura de los jinetes negros, por ejemplo, encontramos esta noción no ya expuesta en términos que apuntan tan directamente a ser comprendidos por la razón, sino evocada de modo plástico:

[...] tres o cuatro figuras altas estaban allí, de pie en la pendiente, mirándolos. Tan negras eran que parecían agujeros negros en la sombra oscura que los circundaba. (*ESA*, I, p.281)

Se trata de oquedades, de vacío. En la medida de su maldad, se aproximan a la nada en cuanto tal cosa resulta posible. Su inmaterialidad no es la de la fuerza del espíritu, sino que lo que aquí está aludido es el vacío, la pérdida de entidad. Cuando Frodo pregunta por qué todos pudieron ver los caballos, responde Gandalf:

Porque son verdaderos caballos, así como las ropas negras son verdaderas ropas, que dan forma a la nada que ellos son, cuando tienen tratos con los vivos (*ESA*, I, p.316).

Es igualmente significativa la descripción del momento final del poder de Mordor, cuando los Capitanes del Oeste sitiados frente a las puertas son advertidos por Gandalf que el anillo ha sido destruido, y que el reino de Sauron terminó. Otra vez el símbolo de la luz y las tinieblas. Pero ahora, esas tinieblas que parecían tan consistentes y poderosas, se desvanecen:

Y al volver la mirada hacia el sur, hacia el país de Mordor, los Capitanes creyeron ver, negra contra el palio de las nubes, una inmensa forma de sombra impenetrable, coronada de relámpagos, que invadía toda la bóveda del cielo; se desplegó gigantesca sobre el mundo, y tendió hacia ellos una gran mano amenazadora, terrible pero impotente: porque en el momento mismo en que empezaba a descender, un viento fuerte la arrastró y la disipó; y siguió un silencio profundo (*ESA*, III, pp.300-301).

Por el contrario, frente a esta pobreza óptica del mal, constantemente, a lo largo del relato, el bien nos es mostrado como algo sólido y resis-

tente, asociado con impresiones definidas y presentado mediante sensaciones firmes y netas, de gran densidad y consistencia, de máxima “realidad”. Tal efecto de contraste se logra, por ejemplo, cuando en el túnel de la araña los dedos de Sam encuentran el regalo de Galadriel, el frasco de la luz:

[...] y tanteándose el pecho con la mano izquierda encontró lo que buscaba: frío, duro y sólido le pareció al tacto en aquel espectral mundo de horror el frasco de Galadriel (*ESA*, II, p.470).

DOS TEXTOS ELOCUENTES

La luz y la sombra

De este modo el bien resulta siempre inalcanzable para el mal; por mucho que se empeñen, los malos no podrán abolirlo. Un pasaje definitivo a este respecto es la reflexión de Sam, en tierra enemiga, cuando Frodo se queda dormido y él contempla el cielo de la noche:

A lo lejos, sobre los Ephel Dúath en el oeste, el cielo nocturno era aún pálido y lívido. Allá, asomando entre las nubes por encima de un peñasco sombrío en lo alto de los montes, Sam vio de pronto una estrella blanca que titilaba. Tanta belleza, contemplada desde aquella tierra desolada e inhóspita, le llegó al corazón, y la esperanza renació en él. Porque frío y nítido como una saeta lo traspasó el pensamiento de que **la Sombra era al fin y al cabo una cosa pequeña y transitoria, y que había algo que ella nunca alcanzaría: la luz, y una belleza muy alta.** Más que una esperanza, la canción que había improvisado en la Torre era un reto, pues en aquel momento pensaba en sí mismo. Ahora, por un momento, su propio destino, y aun el de su amo, lo tuvieron sin cuidado. Se escabulló otra vez entre las zarzas y se acostó junto a Frodo, y olvidando todos los temores se entregó a un sueño profundo y apacible (*ESA*, III, p.261).

En primer lugar, observamos el tema de la estrella, tan vinculado en el mundo de Tolkien a los elfos y en la tradición medieval a la presencia angélica, el “Valar” tolkieniano ⁷⁴. Pero más allá de esto, mechado en el andar de la narración, toda la cuestión del bien y el mal en *El Señor de los Anillos* está en cifra en este fragmento. Hay aquí esperanza, en el sentido fuerte de la segunda virtud teologal, y un total y confiado abandono en manos de la Providencia, un olvido de sí mismo y, lo que resulta más significativo, aun de la suerte de su amo y de la misión, mediante un entregarse como un niño en los brazos de su madre, al decir de la Escritura (Sal.130 (131); Is.66, 12-13). En el mundo de Tolkien –que en esto, pensamos, es el mundo real– todos los males vienen de una excesiva y desordenada consideración de uno mismo. Todos los personajes «malos» están centrados en sí mismos. En el inicio del *Silmarillion* Melkor quiere sacar una melodía a partir de sí, y no acepta la ofrecida por el Unico. Saruman se elige a sí mismo. Denethor piensa en sí mismo. Todos los que se detienen en la conciencia de su propia dignidad tropiezan y caen.

El esplendor original

Ahora bien, este pasaje es absolutamente incompatible con el maniqueísmo. Pero en la obra esta actitud es constante. El mal se nos aparece siempre como derivado y contrahechura. Los orcos y los trolls son deformación de los elfos y de los ents respectivamente, mediante manipulaciones genéticas, pero no creados *ex-nihilo* ⁷⁵. Todo en un principio

⁷⁴ Podemos recordar aquí también el tratamiento del tema de las estrellas que hace Lewis en *The Voyage of the Dawn Treader*, la tercera –en orden de composición– de las «crónicas» de Narnia.

⁷⁵ Saruman habría posiblemente avanzado en la manipulación genética cruzando orcos y hombres. Bárbol se pregunta, frente a las características de los soldados de Isengard: “¿Son Hombres que Saruman ha arruinado, o ha mezclado las razas de los Hombres y los Orcos? ¡Qué negra perversidad!” (*ESA*, II, p.95). Y luego dice: “Pero los trolls son sólo una imposura, fabricados por el Enemigo en la Gran Oscuridad, una falsa imitación de los Ents, así como los orcos son imitación de los Elfos” (*ESA*, II, p.114). Respecto de este último pasaje, cf. *supra* la respuesta a P. Hastings, en C., pp.224-225.

era bueno, y en esto insistirán Gandalf, Aragorn, y como hemos visto Frodo, refiriéndose a Saruman ⁷⁶. Lo mismo se dirá de Sméagol. En la descripción de Isengard se nos dice que había sido hermosa, antes de que el mal la manchara y la torciera, en aquel tiempo anterior, primigenio, cuando la habitaban grandes señores guardianes del Oeste y sabios que observaban las estrellas. Saruman no la hizo, sino que poco a poco la transformó para adaptarla a sus “cambiantes designios”. Los adjetivos son muy importantes aquí. Son *sus* designios, y son tornadizos, pues la sombra es pasajera y va mudando sus estrategias. El mal se reviste proteicamente de distintos ropajes, pues no puede permanecer. La soberbia de los supuestos «reformadores» les impide aceptar una realidad ajena, y piensan que las cosas estarían mejor si ellos las «arreglan» o las controlan. Esta presunción de «enmendarle la plana» al Creador la encontramos en el mundo de Tolkien desde Melkor. El pobre Saruman, creyendo afirmarse a sí mismo, termina remedando a otro. Veamos el texto:

Inexpugnable y maravillosa era Isengard, y en otros tiempos también había sido hermosa; y en ella habían morado grandes señores, los guardianes de Gondor en el oeste, y los sabios que observaban las estrellas. Pero Saruman la había transformado poco a poco para adaptarla a sus cambiantes designios, y la había mejorado, creía él, aunque se engañaba; pues todos aquellos artificios y astucias sutiles, por los que había renegado de su antiguo saber y que se complacía en imaginar como propios, provenían de Mordor; lo que él había hecho era una nada, apenas una pobre copia, un remedo infantil, o una lisonja de esclavo de aquella fortaleza-arsenal-prisión-horno llamada Barad-dur, la imbatible Torre Oscura que se burlaba de las lisonjas mientras esperaba a que el tiempo se cumpliera, sostenida por el orgullo y una fuerza inconmensurable (*ESA*, II, p.215).

76 Gandalf le dice a Théoden, respecto de Saruman: “No siempre fue malvado” (*ESA*, II, p.165). Y Aragorn a Merry: “En otros tiempos la fama de Saruman era justa” (*ESA*, II, pp.232-233).

Conviene reparar aquí en que Saruman representa la corrupción del estamento sacerdotal. Cuando tal estamento pretende ser «original» y reniega de su antiguo saber, recibido, produce un artificio que se complace en imaginar como propio, pero que en realidad es del «mundo», en el sentido negativo que adquiere tal término en ciertos pasajes evangélicos (p.ej. Jn.15,18-19; 17,9; 17,14, etc.). Una pobre copia, lisonja de esclavo, es el resultado que se obtiene cuando los hombres espirituales intentan mimetizarse con el mundo.

Con un mundo que no retribuye estas lisonjas, sino que por el contrario se burla de éstas e imparte órdenes. Y espera que sus planes maduren, pues tiene tiempo. Mientras que el apóstata se ve urgido por correr detrás del tren del mundo, y es convertido en furgón, y no es admitido en el nivel en que se toman las decisiones definitivas. Termina pues, como Saruman, despreciado por unos y otros.

El mal en función del bien

En definitiva, entonces, la novela es una afirmación de la esperanza sobrenatural, de la confianza en Dios y no en las solas fuerzas humanas. No se niega la evidencia del mal y del dolor, con un optimismo ilusorio. Antes bien, humanamente no habría manera de vencer las potencias infernales. Pero la Providencia proveerá más allá de todo cálculo. El 30 de abril de 1944 Tolkien le escribe a Christopher, y le habla de los horrores y del dolor que se ven en la guerra de esos años. No los minimiza por cierto, pero su reflexión es la siguiente:

Si la angustia fuera visible, casi la totalidad de este planeta anochecido estaría envuelta en una oscura nube de vapor, oculto de la mirada asombrada de los cielos. [...] Ningún hombre puede estimar lo que está realmente acaeciendo *sub specie aeternitatis*. Todo lo que sabemos, y en gran medida por experiencia directa, es que el mal se afana con amplio poder y perpetuo éxito... en vano: siempre preparando el terreno para que el bien brote de él. Así es en general, y así es también en nuestras propias vidas (C., pp.93-94).

Así como el mal es siempre parasitario y depende de algún bien distorsionado, el bien es inmutable. Por tanto la ética subyacente en el relato no es circunstancial, no cambia en lo sustancial según los lugares y los tiempos. Encontramos esto explícitamente en un diálogo que sostienen Eomer y Aragorn. Pregunta Eomer:

¿Cómo encontrar el camino recto en semejante época?

—Como siempre —dijo Aragorn—. El mal y el bien no han cambiado desde ayer, ni tienen un sentido para los Elfos y Enanos y otro para los Hombres. Corresponde al hombre discernir entre ellos, tanto en el Bosque de Oro como en su propia casa (*ESA*, II, p.45).

Hay pues una norma objetiva, a la cual debe conformarse la conducta. Pero la aplicación de la norma a los casos particulares pasa por el filtro de la virtud de la prudencia. No se trata pues de un mero positivismo jurídico, de un atenerse sin más a la letra de las disposiciones humanas, aun cuando éstas emanen de la autoridad real. Eomer decide, en el caso de los viajeros, interpretar libremente la norma positiva establecida por Théoden atento a un bien superior, a una instancia más alta. Los deja ir y les presta caballos, bajo promesa de presentarse ante Théoden más tarde (*ESA*, II, p.46).

Ética autónoma versus ética heterónoma

Vemos pues que las disposiciones del rey no son entonces la última instancia ética. Tal cosa la encontraremos únicamente en el ámbito corrupto de los «malvados», quienes no acatan otra norma que su capricho y sus ansias de poder. Los personajes virtuosos reconocen una fuente superior. Los reyes no son «hacedores» de la ley a partir de sí mismos, sino que aplican una «ley antigua», que no pueden violentar. En un bo-

rrador de carta a un lector desconocido, *circa* 1963, se refiere Tolkien a los reyes de Númenor:

Un Rey númenóreano era *monarca*, con poder de decisión incuestionable en el debate; pero **gobernaba el reino dentro del marco de la antigua ley, de la que él era administrador (e intérprete), pero no el hacedor** (C., p.377).

EL MAL EN EL SEÑOR DE LOS ANILLOS

El mal despunta en la Comarca

No hay pues relativismo en la novela. Pero el mal se nos presenta con gradaciones, y se irá manifestando diversamente a lo largo de la historia. Sutil y lentamente, lo veremos asomar muy pronto. Hay un mal ya presente en la Comarca desde el inicio del relato, al que no percibimos quizá en todo su alcance en una primera lectura, sino que lo comprendemos claramente desde el final. ¿Cuál sería el primer personaje «malo» con que nos encontramos? En la Comarca todo se nos aparece como suavizado, en tono menor. Parecería un mundo menos denso ontológicamente que el de Gondor y sus alrededores. Sin embargo, el mal despunta inmediatamente. Lo vemos en el molinero Arenas, quien enseguida aparece delineado con rasgos muy definidos, con un comentario torcido y malsano acerca de los padres de Frodo. El Tío cuenta que, cuando éste era pequeño, sus padres se ahogaron en el río, pues el perro de Drogo hizo zozobrar el bote, a lo que acota el molinero:

Y yo he oído que ella lo empujó y que él tiró de ella y la arrastró al agua (ESA, I, p.38).

El viejo lo reprende y las cosas quedan así. Pero luego vuelve a aparecer el molinero en una conversación, ahora con Sam:

—Se oyen cosas extrañas en estos días —dijo Sam.

—Ah —dijo Ted—, las oyes, si escuchas. Pero para escuchar cuentos de vieja y leyendas infantiles, me quedo en mi casa (*ESA*, I, p. 68).

El molinero había prestado oídos a las habladurías presuntamente «realistas» acerca de truculentos asesinatos, pero los verdaderos relatos le pasan inadvertidos. Aquellos pertenecientes a la tradición auténtica, que permiten conocer profundamente la realidad, sólo le merecen una actitud escéptica, falsamente «madura». En *El Señor de los Anillos* las decisiones se toman acertadamente cuando se tienen las claves para interpretar los antiguos dichos. Para el «moderno» Ted, no son sino cuentos infantiles, por lo que entiende algo sin valor real. Ted ha perdido lo mejor que tenía en su juventud, cuando era aún receptivo, tal como le responde a Sam, que defiende las «historias» que tanto le gustan, pues para él

[...] en algunos de esos cuentos hay más verdad de lo que crees.

—No, gracias —dijo Ted—. No lo haré. Oí hablar en otro tiempo cuando era más joven, pero no hay razón para creer en dragones ahora (*ESA*, I, p.68).

El eco evangélico del elogio del Señor a los niños (Mc. 10, 15) asoma aquí en esta pintura del primer personaje que aparece como un «moderno» descreído. A medida que el viaje avanza se profundizan las manifestaciones del mal. Pero en el aquende, en la sugerida «contemporaneidad» de la Comarca y sus alrededores, el mal nos resulta igualmente más familiar y fácilmente reconocible, como ocurre con Bill Helechal, otro personaje menor igualmente capaz de males «pequeños». Aragorn le dice a Frodo en la posada de Bree, luego del desafortunado incidente de la canción en la sala común:

—Y hay gente en Bree en la que no se puede confiar —continuó—. Bill Helechal, por ejemplo. Tiene mala reputación en el país de Bree, y gente extraña llama a su casa. Lo habrá visto usted entre los huéspedes: un

sujeto moreno y burlón. Estaba muy cerca de uno de esos extranjeros del sur, y salieron todos juntos en seguida del “accidente”. No todos los sureños son buena gente, y en cuanto a Helechal, le vendería cualquier cosa a cualquiera; o haría daño por el placer de hacerlo (*ESA*, I, pp. 238-239).

Estos pequeños malvados nos van dibujando tipos o imágenes de los grandes perversos del relato, y los encontraremos a la vuelta, endurecidos en el mal. Pero todavía resultan «a nuestra medida». Ted Arenas es un descreído, escéptico, racionalista y chismoso, y Helechal un tramposo, ladronzuelo y mercenario de poca monta. Una vez que nos adentramos en el relato no abundarán estos personajes, aunque quizá algo semejante se insinúe en el ámbito de Rohan, donde nuevamente la novela se «humaniza» un tanto.

Un mundo «de hombres»

Rohan es un mundo de hombres, más próximos a nosotros, y así es que allí aparece Grima, Lengua de Serpiente, otro personaje que nos resulta «moderno» en algún aspecto. Grima aspira a quedarse con la doncella Éowyn, por ejemplo. También llama la atención la forma en que se dirige Saruman, airado, a los hombres de Rohan en la persona de su rey:

—¡Viejo chocho! ¿Qué es la casa de Eorl sino un cobertizo hediondo donde se embriagan unos cuantos bandidos, mientras la prole se arrastra por el suelo entre los perros? (*ESA*, II, p.252; cf. *ESA*, III, pp.183-184).

En la andadura del relato tal vez no se percibe de inmediato, pero en lo tocante a Rohan se nos retrotrae nuevamente a un mundo más próximo al nuestro, no tan acusadamente como en la Comarca, pero sí menos arcaico que Gondor y el mundo élfico, ese ámbito paradigmático al que hemos entrado desde Rivendell. Allí nos encontraremos con el mal en

todo su horror: Sauron, Shelob, Saruman en toda su estatura de apóstata, no ya como el mero explotador de la Comarca del final. Y veremos algunos efectos del mal en el sentido de la interpretación cristiana del mismo.

Los trascendentales

El mal tiende a la nada, sin poder alcanzarla completamente, como es obvio. Por lo mismo, se ataca al ser. Tolkien no escribe un tratado filosófico, sino una novela. Así es que a lo largo de sus páginas veremos cómo se trasmite esta intuición del poeta, quien logra plasmarla mostrando al mal en abierta confrontación con los trascendentales, que se identifican realmente con el ser aunque distinguiéndose nocionalmente. Resulta obvio el ataque contra la bondad, el *bonum*, el ser en cuanto objeto de la voluntad. Y prescindiendo nosotros de la polémica acerca de si lo bello –el *pulchrum*– es o no un trascendental, es fácil encontrar también la fealdad unida con la malicia. Resulta tal vez más interesante ver la cuestión en algunos casos menos patentes.

CONTRA EL UNUM

En el plano social

El mal socava la unidad ⁷⁷. Intenta disgregar. En el relato vemos que la «unidad» de los malos entre sí es solamente circunstancial. Todos

⁷⁷ “*Unum non addit supra ens rem aliquam, sed tantum negationem divisionis; unum enim nihil aliud significat quam ens indivisum. Et ex hoc ipso apparet quod unum convertitur cum ente. [...] Unde manifestum est quod esse cuiuslibet rei consistit in indivisione. Et inde est quod unumquodque, sicut custodit suum esse, ita custodit suam unitatem*” (TOMÁS DE AQUINO. *S.Th.*, I, 11,1 Resp.).

desconfían unos de otros y tratan de utilizarse mutuamente. No hay unión verdadera entre Sauron y Ella-Laraña, ni entre aquel y Saruman. Sus alianzas son puramente instrumentales. Los malos se devoran entre ellos ⁷⁸. Así podrá decir Aragorn en determinado momento:

Parece indudable ahora que aquel sureño era un espía de Saruman; pero si trabajaba a las órdenes de los Jinetes Negros, o sólo de Saruman, lo ignoro. Es difícil saber, con esta gente malvada, cuándo están aliados y cuándo se engañan los unos a los otros (*ESA*, II, p.231).

Estas desinteligencias son constantes, y en ellas radica buena parte de la causa del fracaso de los «malos». Pero en el matizado mundo del relato, que no nos pinta un choque simplista entre «buenos» y «malos» sin más, advertimos que el mal trabaja también dentro de las filas de los que sostienen la buena causa, enfrentándolos y «agudizando las contradicciones», como diría un marxista contemporáneo. Toda diferencia es un resquicio por donde el mal intentará meter una cuña para dividir y poner a unos contra los otros. La desconfianza, los celos y las sospechas amenazarán desde adentro con enorme peligrosidad. El trabajo del mal es transformar la variedad en oposición inconciliable. Así vemos que el conflicto entre elfos y enanos asecha sordamente y casi estalla en Lórien; y que tampoco para los hombres resulta fácil entenderse entre sí. Saruman se revela como un maestro en el arte de acrecentar resentimientos, como por ejemplo los de algunos hobbits en la Comarca durante la ausencia de Frodo y sus compañeros, o el de los hombres de las colinas contra los jinetes de Rohan, como Gamling le explica a Aragorn:

No han olvidado en medio milenio la ofensa que les infligieron los Señores de Gondor al otorgar la Marca a Eorl el Joven y aliarse con él. **Este antiguo odio ha inflamado Saruman** (*ESA*, II, p.188).

⁷⁸ *ESA*, II, p.209. Cf. tb. la descripción de las relaciones entre Sauron, Gollum y Saruman en “La Búsqueda del Anillo”, *Cuentos Inconclusos*, pp.425-427.

Por cierto que esto último se da en el ámbito más «humano» de Rohan, donde también se origina la un tanto infantil y hasta por momentos chocante competencia entre Legolas y Gimli acerca de la cantidad de orcos que mata cada uno. Sin llegar a veces a tanto, vemos pequeños pero frecuentes atisbos de desconfianzas, recelos y malentendidos entre los «buenos», como el que apunta entre Faramir y los hobbits (Frodo y Sam) en el refugio. Donde esto alcanza mayor relieve es en el episodio del trágico fin de Denethor, cuyo significado se hace explícito por boca de Gandalf:

Hasta en el corazón de nuestra fortaleza tiene el Enemigo armas para golpearnos: porque esto es obra del poder de su voluntad (*ESA*, III, p.161).

Ahora es ya la mano de Sauron. Ante el cadáver del centinela dirá Gandalf:

—¡Obra del Enemigo! Estos son los golpes con que se deleita: encoñando al amigo contra el amigo, transformando en confusión la lealtad (*ESA*, III, p.162).

Y convocará luego a la unidad, a la concordia, cuya pérdida es efecto del mal:

Acciones viles se han cometido en este lugar, mas dejad ahora de lado los rencores que puedan dividiros: fueron urdidos por el Enemigo y están al servicio de su voluntad (*ESA*, III, p.167).

En el plano personal

Pero no es sólo en el plano colectivo donde encontramos al mal destruyendo el *unum*. Antes bien, lo vemos asimismo trabajando en el in-

terior de cada persona, disolviendo la unidad que la constituye en el ser. El mal disgrega la personalidad, y aniquila dividiendo, como lo observamos paradigmáticamente en el caso de Sméagol, escindido en una insanable esquizofrenia. La dependencia respecto del anillo lo ha llevado a ese desdoblamiento de Sméagol/Gollum, a los que Sam, que advierte claramente el hecho, denomina respectivamente “Slinker” y “Stinker”. Sus voces y sus actitudes son distintas. No es sólo ya el constante referirse a sí mismo en plural, con lo que se nos da a entender que la división es asumida de hecho por el propio Gollum, sino que la tensión se ahonda. El narrador nos pinta el cuadro a través de la reflexión de Sam:

Pero a Sam, recordando la discusión que había escuchado a hurtadillas, le costaba creer que el Sméagol largamente sumergido hubiese salido a la superficie; esta voz, en todo caso, no era la que había dicho la última palabra en la discusión. Lo que Sam sospechaba era que las dos mitades, Sméagol y Gollum (que él llamaba para sus adentros el Bribón y el Adulón), habían pactado una tregua y una alianza temporaria; ninguno de los dos quería que el Anillo fuese a parar a manos del Enemigo; ambos querían evitar que Frodo cayese prisionero, para poder vigilarlo ellos mismos tanto tiempo como fuera posible (*ESA*, II, p.337).

El debate a que se hace referencia es el mantenido por el escindido Gollum, que alterna sus voces. En la medida en que se atenúan los efectos del mal, la antigua y original unidad parece fortalecerse, como nota Frodo cuando Gollum dice cierta verdad, parcial y finalmente torcida en sus efectos, pero al menos en esto no miente:

Frodo tuvo una extraña certeza: que Gollum por una vez no estaba tan lejos de la verdad como se podría sospechar [...] Notó, en todo caso, que Gollum había utilizado el *yo*, lo que era de algún modo un signo, las raras veces que aparecía, de que en ese momento predominaban los restos de una veracidad y sinceridad de otros tiempos (*ESA*, II, p.344).

Pérdida de la identidad

Cabe aquí hacerse una pregunta, y es si no pasa lo mismo con personalidades que parecen también complejas, como las de Aragorn o Gandalf, quienes se revelan a lo largo del relato con algo que podría interpretarse como «identidades» diversas. Pero en estos casos son sucesivas manifestaciones de una misma personalidad, que van desplegando y dejando ver la verdadera y profunda identidad, que finalmente aflora. Al fin, son más «sí mismos», y no menos, como en el caso de Gollum. Los malvados, por el contrario, se despersonalizan, como les ocurre a los Jinetes Negros, Espectros del Anillo. Una de las pinturas más logradas de esto la tenemos cuando el narrador nos describe al lugarteniente de Sauron que guarda las puertas negras, en los momentos previos a la última batalla:

Un manto negro cubría por completo al jinete, y negro era también el yelmo de cimera alta; no se trataba, sin embargo, de uno de los Espectros del Anillo; era un hombre y estaba vivo. Era el Lugarteniente de la Torre de Barad-dur, y ninguna historia recuerda su nombre, porque hasta él lo había olvidado, y decía: –Yo soy la Boca de Sauron (*ESA*, III, p.215).

El nombre, aquello tan íntimo y decisivo, se ha perdido. Hasta él mismo lo ha olvidado. En los casos de Aragorn y Gandalf, sus varios nombres son aproximaciones al verdadero, desde distintos ángulos y en idiomas diversos. Pero aquí el nombre último es “la Boca de Sauron”. El mal lo ha vaciado de sí y lo ha acercado al aniquilamiento tanto como resulta posible. Es común entre los malvados la despersonalización. Vemos que los orcos de Mordor agregan a su nombre un “número”. En un clima de terror y delación ⁷⁹ se oyen frases como ésta:

79 El recurso de la delación por parte de los malvados contribuye fuertemente a crear un clima opresivo. Se amenazan entre ellos, como vemos que ocurre entre los orcos de Mordor y los de Isengard (“Lo incluiré en mi informe”, *ESA*, II, p.56), y a los prisioneros, como cuando Uglúk advierte a Merry y Pippin: “Cualquier dificultad será denunciada al final del camino, y El sabrá seguramente cómo pagaros” (*ESA*, II, p.61).

–Daré tu nombre y tu número a los Nazgul (*ESA*, III, p.266).

Y en momentos de mayor tensión el nombre ya no interesa, sino sólo el número, como cuando el jefe orco confunde a Frodo y Sam con dos de los suyos y los conmina:

De pie y a la fila, o tomaré vuestros números y os denunciaré (*ESA*, III, p.274).

IX

Figuras de Cristo

Resulta interesante seguir la transmutación de los personajes de la obra, ver cómo se va dando su evolución y qué representa ésta en cada uno. Intentaremos la siguiente vía de aproximación: considerar a cada personaje central como una imagen o figura de Cristo. Esto puede aplicarse a una obra literaria, análogamente a lo que hicieron los Padres de la Iglesia con el Antiguo Testamento ⁸⁰. Allí cada uno de los protagonistas de la Historia Sagrada refracta un aspecto de la inabarcable totalidad de Cristo. Por ejemplo, Abel e Isaac son figuras de Cristo víctima; Moisés lo refleja como legislador y liberador, Josué como el conquistador que derrumba las murallas de Jericó; David como Rey, juntamente con Salomón, en quien advertimos el destello –imperfecto y distante– de la sabiduría de Jesús. Todo esto, obviamente, ha sido vastamente considerado por la exégesis y la teología católicas. Dice Daniélou:

Para la tradición litúrgica y catequética de la Iglesia antigua, la Ley es un texto grávido de misterios, de “sacramenta”, que anuncian en figura la economía del Evangelio y del Reino futuro. En los *Tractatus Mysteriorum*,

80 “Hay una manera cristiana de leer la Biblia. Hay un criterio cristiano –previo a la lectura– que permite entender la interrelación de los hechos y la interinfluencia de los diversos personajes.” (SÁENZ, A. *Cristo y las Figuras Bíblicas*, Prólogo, p.5). Tal lectura difiere de la que se queda en “un sentido literal esterilizado, frenado, despojado de las virtualidades espirituales que están allí como en germen” (p.9, n.3).

san Hilario resume esta economía cuando dice que “Cristo en todo tiempo de la historia del mundo, mediante verdaderas y auténticas figuras, engendra la Iglesia, la limpia, la santifica, la llama, la elige y la rescata: en el sueño de Adán, en el diluvio de Noé, en la bendición de Melquisedec, en la justificación de Abrahán... Desde la creación del mundo se ha venido prefigurando lo que en Cristo se había de cumplir” (I, 1). Todos los grandes personajes y los acontecimientos importantes de la Escritura son al mismo tiempo etapas y esbozos, preparan y figuran el misterio que un día tendrá su cumplimiento en Cristo ⁸¹.

La figura como distinta de lo figurado

Esta lectura supone la clave: una realidad última que le confiere su pleno sentido:

Por un juego de paradojas, Cristo, el término de todo, el cuerpo de la sombra, es el que mejor nos puede explicar el sentido de las figuras que lo prepararon. “En las figuras se reconoce el prototipo pero, a su vez, en el prototipo la figura”, escribe san Cirilo de Alejandría [PG 72, 582] ⁸².

Pero no debe perderse de vista que si bien la figura es “sombra”, imagen imperfecta respecto del prototipo, tiene su consistencia propia, y a la vez que debe apuntar a su causa ejemplar, no puede pretender ocupar su sitio, pues “una figura es un acontecimiento, que por una parte presenta semejanzas con una realidad futura, pero que por otro lado no llena dicha realidad.” ⁸³ En la figura hay semejanza, pero también diferencia. En el caso de Isaac, por ejemplo, vemos que la inmolación no se consuma. Observa Daniélou:

81 DANIELOU, J. *Tipología Bíblica*, p.23.

82 SÁENZ, A. *Cristo y las Figuras Bíblicas*, p.15.

83 DANIELOU, J. *Tipología Bíblica*, p.166.

Este caso privilegiado nos enseña cómo el tipo debe tener sus semejanzas con la realidad figurada, y al mismo tiempo apuntar que no es él la realidad, **debe figurar su misma figuración.**⁸⁴

Quien es inmolado en su lugar es un carnero: otra figura, pues. Estos desdoblamientos son constantes en la tipología. Los vemos en David y Salomón, en Moisés y Josué⁸⁵, y en todos los casos, donde se suman las figuras y a la vez unas remiten a las otras. “Esto evidencia ser la Persona de Cristo sobradamente rica para que un solo tipo pueda representarlo en toda su integridad, y es menester que varios tipos se yuxtapongan para poder componer la figura del Cristo total”⁸⁶.

¿Figuras en el mundo pagano?

Los autores cristianos han extendido esta manera de considerar las realidades de la Antigua Ley hasta las manifestaciones de la cultura pagana⁸⁷. Ciertamente que allí las distancias son mayores, al igual que las deformaciones y los peligros. Pero aun en los «salvadores míticos» se ocultan anhelos de la definitiva realidad cristiana. Así expone la cuestión R.Guardini:

Veamos ahora qué relación guardan con Cristo los otros salvadores de quienes hemos hablado. ¿No son más que modos de encadenar el

84 DANIELOU, J. *Tipología Bíblica*, p.166.

85 Dice San Justino: “Uno de ellos, con las manos extendidas, permaneció sobre la colina hasta la tarde, mientras le sostenían los brazos, lo que no puede representar sino la figura de la cruz; el otro [Josué], por sobrenombre Jesús, dominaba en el combate, e Israel fue el vencedor. En estos dos santos hombres podemos comprender lo siguiente: **cada uno de ellos, por sí solo, no podía soportar los dos misterios**, es decir el tipo de la cruz y el tipo del nombre con que fue llamado; esto es, era y será la fuerza misma de uno solo” (*Diálogo con el judío Trifón* 90, 4-5. *Apud* Sáenz, A. *Cristo y las figuras bíblicas*, p.128).

86 DANIELOU, J. *Tipología Bíblica*, p.310.

87 Sobre el tema de la analogía con la cautiva de Moab y los despojos de Egipto según Orígenes, San Jerónimo, San Agustín y otros, cf. p.ej. DE LUBAC, H. *Exégèse Médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, I, pp.290 ss.

mundo al hombre en su seno? Son eso; pero son también modos de añoranza del auténtico Salvador. De aquí su semejanza con éste, tan grande en ocasiones que induce a la comparación. No son sólo reclamos que invitan a sumergirse en el conjunto cósmico; mientras el que en ellos cree se encuentra esperando, presiente en esos salvadores la auténtica redención. Las liberaciones que se producen en el seno del cosmos, en las cuales la vida queda libre de las ataduras de la muerte, aluden a la liberación de la existencia de la caducidad en general... Luego, cuando llega Cristo en la auténtica epifanía, la alusión se trueca en evidencia. Entonces se dice al hombre: Lo que has anhelado lo tienes ahora, superando todas las posibilidades del anhelo. Tanto, que tu mismo anhelo será rescatado para la claridad de aquello que propiamente anhelaba. Porque anhelaba y no sabía qué ⁸⁸.

En esta perspectiva, desde Cristo adquieren sentido todos aquellos balbuceos y aproximaciones, ya que

[...] mientras se conserva, primero, la esperanza en la venida de Cristo, y luego la fe en su epifanía redentora, los otros salvadores son imágenes intramundanas de la trascendencia supramundana de Cristo, hasta el punto que es posible a la Iglesia encuadrar en lo cristiano los símbolos de aquéllos. Así, la figura de Mitra ha tenido influencia sobre la representación de Cristo como Sol espiritual, y el simbolismo del solsticio de invierno ha sido muy importante para las fiestas de Navidad; la figura de Heracles halla eco en la de San Jorge, que, a su vez, es un reflejo de Cristo, auténtico Vencedor del Dragón ⁸⁹.

Aquellos intentos de bosquejar una redención natural e intramundana son asumidos por el cristianismo y llevados a su plenitud:

Al convertirse [Cristo] en “el sol de nuestra salvación”, el sol natural, con todos sus ritmos y fenómenos, se convirtió en imagen suya. Así

88 GUARDINI, R. *El mesianismo en el mito, la revelación y la política*, pp.121-122.

89 GUARDINI, R. *El mesianismo...*, pp.122-123.

encuadra la liturgia las experiencias de salvación y los símbolos naturales en su representación de la auténtica redención, de la vida y de la obra de Cristo. Puede, en cierto modo, decirse que la realidad, la forma de experimentación, la rítmica y el simbolismo de las redenciones naturales se han convertido en base y forma de desarrollo para la redención auténtica ⁹⁰.

Hay pues figuras incluso más allá del universo bíblico. Pero es sobre todo en el Antiguo Testamento donde las imágenes o tipos alcanzan una aproximación más fiel al ejemplar. Personajes y hechos anticipan las realidades evangélicas.

Tolkien y las “figuras”

En Tolkien podemos encontrar algo semejante; pero es lo suficientemente sutil y respetuoso como para no forzar demasiado las cosas. Las alusiones en la obra permiten entrever personajes y situaciones sin llegar nunca a perder densidad literaria y transformarse en meros disfraces o adaptaciones. Pero sobre todo, pensamos con J. M. Otero que “el amor a las verdades de la fe católica llevó a Tolkien a eliminar algunos de los paralelismos temáticos más evidentes, que aparecían en *El Señor de los Anillos*, con el objeto de marcar nítidamente la diferencia radical que debe mediar entre un mito –historia fingida por el hombre– y la Revelación” ⁹¹.

Sin embargo, esta categoría de “figura” se encuentra viva y operante en la conciencia de Tolkien, si hemos de prestar atención, una vez más, al testimonio de su epistolario. Encontramos una clara referencia a esto en su carta a Milton Waldman (1951?), donde se refiere a Elendil y lo caracteriza como una “figura de Noé”:

90 GUARDINI, R. *El mesianismo...*, pp.123-124.

91 ODERO, J.M. *J.R.R.Tolkien. Cuentos de hadas*, p. 112.

Elendil, figura de Noé, que se ha mantenido apartado de la rebelión y cuyos barcos tripulados y provistos se hallan en la costa este de Númenor (C., p.186).

Pero al mismo tiempo evitará celosamente cualquier exceso. Su obra es un relato que, aunque haga resonar ecos evangélicos, no pretende sino mantenerse en este ámbito de las “figuras”, sin acercarse irreverentemente al prototipo. Expresa esta decidida aceptación de sus límites en el ya citado borrador de principios de 1956 a Michael Straight, donde hablando de Gandalf, uno de los personajes más complejos y conflictivos en cuanto a su interpretación en términos teológicos –si olvidamos el género de la obra y las advertencias reiteradas del autor–, afirma tajantemente:

En esta historia o mitología no se da en parte alguna una “encarnación” del Creador. Gandalf es una persona “creada” [...] Gandalf enfrentó y padeció la muerte; y volvió o fue enviado de vuelta, como él lo dice, con poderes acrecentados. Pero aunque esto le recuerde a uno los Evangelios, no se trata verdaderamente de lo mismo en absoluto. La Encarnación de Dios es algo infinitamente más grande que nada que yo me atreviera a escribir. (C., p.278)

La figura, a su vez, ilumina lo figurado

Los autores medievales, nos recuerda Jean Leclercq en su *Cultura y Vida Cristiana*, se detenían largamente en esta relación entre las figuras y Cristo, entre el tipo y el antitipo. El Antiguo Testamento es figura del Nuevo, como el cruce del Mar Rojo lo es de la Pascua cristiana y el maná de la eucaristía: los segundos términos explican a los primeros, pero también es cierto que los primeros, los esbozos, las figuras, de algún modo contribuyen a esclarecer lo figurado.

En consecuencia, el Nuevo Testamento es la norma a tenor de la cual hay que interpretar el Antiguo, que no puede explicarse sin relación con

el Nuevo, como si el Nuevo no existiera. De otro lado, el Nuevo Testamento mismo se comprende mucho mejor si uno recuerda al que le precede –la figura contenía la verdad escondiéndola, y la verdad, a su vez, revela la figura y le da su sentido; una vez revelada, la figura ilumina, por su parte, la verdad–. No es inútil volver a las figuras, ya que son un medio para ver mejor y mejor apreciar lo que sea la verdad misma ⁹².

El Nuevo explica al Antiguo, pero a su vez el Antiguo ilumina al Nuevo. Con todas las obvias distancias y salvedades del caso, puede decirse que el cristianismo explica y da las claves de *El Señor de los Anillos*, pero asimismo que leyendo esta novela podemos comprender un poquito mejor el cristianismo, ahondar en algún aspecto, en la medida en que cualquier obra de arte nos permite entrever y profundizar siempre más. Esto lo ha visto certeramente Otero:

Tantos pasajes de su obra evocan espontáneamente en el lector cristiano algún pasaje evangélico, que ha quedado «convincientemente verificado» a lo largo de la lectura ⁹³.

La novela es una gran parábola del mensaje cristiano, es un refractarse de la imagen de Cristo, que es el sumo analogado, en los personajes centrales del relato. En tres de ellos esto resulta particularmente patente: en Frodo como redentor y víctima, en Aragorn como rey y en Gandalf como figura sacerdotal.

92 LECLERQ, J. *Cultura y Vida Cristiana*, p.105.

93 OTERO, J.M. *J.R.R.Tolkien. Cuentos de hadas*, pp.117-118.

X

Frodo, imagen del Redentor

Evidentemente, la figura más clara en este sentido es Frodo, en quien la imagen de Cristo es más fácilmente reconocible.

Vemos que es célibe, como Cristo, y que lleva una carga como Éste lleva su cruz ⁹⁴. Frodo es despojado de sus vestiduras y azotado, y una de las frases que pronuncia en su dolor es “Tengo sed”. Hay un creciente desasimiento. Y necesita un Cireneo, que no será otro que el fiel Sam, quien cargará con el anillo durante un tiempo (*ESA*, II, pp.475ss.) e incluso con el mismo Frodo (*ESA*, III, p.288). Pero nos encontramos con que se trata de un juego delicado y sutil. Comprendemos ahora que a Tolkien no le entusiasmara el paralelismo tan próximo (“alegoría”, lo hubiera llamado) del Aslan narniano de Lewis. Hay dos riesgos simétricos al hacer una figura: si resulta demasiado distante puede no percibirse como tal, pero si la proximidad es excesiva pierde consistencia y poder evocativo, a causa de lo demasiado explícito. La figura nos acerca, esconde y muestra.

⁹⁴ Y como Isaac la leña. Y al igual que Isaac, no se inmola. Según Daniélou, se ha visto en este rasgo de Isaac una figura de la Resurrección. Cf. “La tipología del sacrificio de Isaac”, en *Tipología Bíblica*, pp.153-173.

La misericordia

El autor sabe detenerse en el lugar preciso: Frodo no es el Redentor, sino su imagen. Aun dentro de los límites de su mundo, librado a sus propias fuerzas, enfrenta un relativo fracaso. Cuando llega el momento de arrojar el anillo al fuego, sucumbe a su poder, y es por la intervención providencial de Gollum que la misión puede cumplirse. En el instante supremo, Frodo se pone el anillo y desafía a Sauron. Gollum sobrevive misteriosamente, contra todos los cálculos «humanos», porque detrás de los sucesos hay una Providencia; Frodo no había consentido en matarlo, contra los impulsos «naturales» de Sam, debido a que recordara las palabras de Gandalf acerca de la compasión de Bilbo por la desdichada criatura:

Sí, fue lástima lo que detuvo la mano de Bilbo. Lástima y misericordia: no matar sin necesidad (*ESA*, I, p.90)⁹⁵.

Cuando Frodo afirma que Gollum merecía la muerte, le responde Gandalf:

—La merece, sin duda. Muchos de los que viven merecen morir y algunos de los que mueren merecen la vida. ¿Puedes devolver la vida? Entonces no te apresures a dispensar la muerte, pues ni el más sabio conoce el fin de todos los caminos (*ESA*, I, pp.90-91).

95 “[...] es la Piedad de Bilbo y más tarde de Frodo la que finalmente permite que se lleve a cabo la Misión”..., escribe Tolkien en el borrador a Peter Hastings de septiembre de 1954 (*C.*, p.225). Gandalf destaca la compasión de los hobbits en “La Búsqueda de Erebor”, *Cuentos Inconclusos*, p.414. Los malvados también, ocasionalmente, dejan vivir a un prisionero, pero por malas razones, para que sirva de instrumento de sus planes. Así por ejemplo Sauron no mata a Gollum esperando que lo conduzca al «ladrón» del anillo (“La Búsqueda del Anillo”, *Cuentos Inconclusos*, p. 422). Igualmente: “El Señor de los Nazgul perdonó la vida de Lengua Viperina, no por piedad, sino porque vio que tenía tanto miedo, que jamás se atrevería a hablar de este encuentro (como así fue, en verdad), y se dio cuenta de que la criatura era mala, y que probablemente le haría todavía mucho mal a Saruman, si no moría demasiado pronto” (*Cuentos Inconclusos*, p.426).

Estas son las palabras que Frodo recordará en los confines de Mor-dor ⁹⁶, y que lo moverán a misericordia, posibilitando el cumplimiento de lo vaticinado por Gandalf en el Concilio de Elrond, cuando enterado de la fuga de Gollum del Bosque Negro –también efecto de otra miseri-cordia, aquella de los elfos de Thranduil (ESA, I, p. 363)– sentenciara:

Pero todavía puede desempeñar un papel que ni él ni Sauron han previsto (ESA, I, p.364).

Sam en cambio sí lo hubiera matado. Vemos que abunda en comen-tarios ácidos y ríspidos hacia Gollum, sin ocultar su desagrado hasta el desprecio. Le manifiesta reiteradamente mala voluntad ⁹⁷. Hubiera per-mitido que Faramir ordenara su muerte (ESA, II, pp. 404-405), mientras que Frodo recuerda que se había hecho cargo de él ⁹⁸.

En esto se manifiesta la superioridad de Frodo sobre Sam; por eso Frodo es el señor y Sam el subordinado ⁹⁹. Hay allí una relación paradig-mática de tipo feudal, que no se explica en términos meramente socioeco-nómicos a la manera de hoy, sino que tiene una raíz más profunda ¹⁰⁰. Frodo es capaz de ver más lejos que Sam. Pero tiene sus límites, por cierto. No es Cristo, sino que se le asemeja en algo.

De todos modos, es la misericordia lo que determina el final de la historia. En un borrador para Miss J. Burn, fechado el 26 de julio de 1956, nos dice el autor:

96 Cf. ESA II, p.303, y también III, p.298, cuando Frodo dice a Sam: “[...] ¿recuerdas las palabras de Gandalf? *Hasta Gollum puede tener aún algo que hacer*. Si no hubiera sido por él, Sam, yo no habría podido destruir el anillo. Y el amargo viaje habría sido en vano, justo al fin. ¡Entonces, perdonémoslo!”.

97 Cf. p.ej. el cap. “Sméagol domado”. En el episodio de los conejos se muestra particularmente duro, al igual que alguna otra vez. Sin embargo, también él demuestra finalmente compasión. Piensa que Frodo “tiene un corazón demasiado tierno” (ESA, II, p.337), corri-giéndose después.

98 “Un solo tiro certero, y Frodo se liberaría para siempre de aquella voz miserable. Pero no, Gollum tenía ahora derechos sobre él. El sirviente adquiere derechos sobre su amo a cambio de servirlo, aun cuando lo haga por temor.” (ESA, II, p.408).

99 Faramir percibe la jerarquía de Frodo, cuando advierte a Sam, “sin cólera”: “-No hables así delante de tu amo, que es más inteligente que tú” (ESA, II, p.374).

100 Cf. LEWIS, C. S., *La Alegoría del Amor*, pp.8-9.

[Frodo] Fue honrado porque había aceptado la carga voluntariamente y había hecho todo lo que estaba dentro del máximo de sus posibilidades físicas y mentales. Él (y la Causa) se salvaron... por Piedad: por el valor supremo y la eficacia de la Misericordia y el perdón de la ofensa (C., p.295).

«Fracaso» y Providencia

Frodo lleva el anillo como Cristo carga con la cruz. Tolkien juega cuidadosamente con esto hasta un punto en que las semejanzas se diluyen; hasta llegar al presunto fracaso final de Frodo para cumplir con su misión, que es destruir el anillo: cuando sucumbe a la tentación. En el citado borrador a Miss Burn leemos:

[...] Frodo “fracasó”. Es posible que una vez que el anillo fuera destruido él tuviera escasa memoria de la última escena. Pero es preciso enfrentar el hecho: no es posible que las criaturas encarnadas, por “buenas” que sean, resistan definitivamente el poder del Mal en el mundo; y el Escritor de la Historia no es uno de nosotros (C., p.296).

Tolkien usa esta palabra “fracaso” en otra carta, y asigna importancia a la cuestión, señalando que no considera que el de Frodo fuera un «fracaso moral»¹⁰¹. En el último momento, explica, la presión del anillo alcanzó su punto máximo, imposible de resistir para nadie, después de una larga posesión, de meses de creciente tormento, debilitado y exhausto. Había hecho todo lo que podía y se había desgastado totalmente (como un instrumento de la Providencia), generando de este modo una situación en la cual la misión pudo cumplirse. Su humildad y sufrimientos, continúa Tolkien, fueron recompensados con el honor más alto, y su ejercicio de paciencia y misericordia para con Gollum le ganaron a su vez misericordia, y su fracaso se convirtió en triunfo. Frodo

101 En borradores de carta a Mrs Eileen Elgar, de septiembre de 1963, *L.*, pp.325-326.

emprende su tarea por amor, para salvar del desastre al mundo que él conocía, aun a expensas de su propia vida. Comenzó con completa humildad, reconociéndose totalmente inadecuado para la tarea. Su verdadera misión era sólo hacer todo lo que pudiera, tratar de hallar un camino e ir hasta donde éste lo llevara y las fuerzas de su cuerpo y su mente se lo permitieran; y lo hizo. El hecho de su aparente fracaso último fue puramente circunstancial, como si hubiera muerto luchando o aplastado por una roca, concluye el autor.

El siervo inútil

Podría reconocerse aquí el eco evangélico del tema del siervo inútil (Lc.17,10), que hace hasta donde sus fuerzas y su saber se lo permiten. Se abandonó, obediente, a la Providencia. Fue un instrumento dócil, anduvo en la tiniebla como debemos ir nosotros por la vida, sin preocuparse en exceso por el mañana (Mt. 6, 25 ss.; Lc. 12, 22 ss.). Cuando la Compañía parte de Rivendell, Elrond les recomienda: “¡No miréis demasiado adelante!” (*ESA*, I, p.399). Resuena también aquí el consejo aquel: No os preocupéis, cada día tiene su afán (Mt. 6,34).

Importaba sólo cumplir en cada momento lo que la prudencia le indicaba, y ser fiel a la promesa de llevar el anillo, y nada más. No hizo planes de largo alcance, hubo un abandono total, y en cada instante decisivo actuó según las inspiraciones momentáneas y su prudencia y buen sentido.

Celibato

El celibato de Frodo es resultado de un designio providencial, al igual que el de Bilbo, el otro “portador del Anillo”. En los papeles de Tolkien inéditos a su muerte se encuentra una interesante alusión al respecto, puesta en boca de Gandalf, quien conversa con Pippin. Gandalf, media-

dor e instrumento de la Providencia, cuenta que eligió a Bilbo, entre otras razones, porque encontró que “carecía de compromisos”: “Me enteré de que no se había casado.” Esto le parece extraño, y descarta los posibles motivos que recoge entre los hobbits, más bien superficiales, pues

adiviné que quería permanecer «libre de compromisos» por alguna razón profunda que él mismo no comprendía, o que no reconocía porque lo alarmaba. No obstante, quería estar libre para partir cuando la oportunidad le llegara o hubiera acumulado el coraje suficiente ¹⁰².

Se trata sin duda de una vocación misteriosa, que apunta al cumplimiento de una misión determinada en el plan providencial, más allá de todo cálculo «humano». Esto dicho para Bilbo, vale con mayor razón para Frodo, de quien Bilbo es una «figura», una suerte de precursor ¹⁰³ en la tarea de destruir el Anillo.

Conciencia de víctima

La figura de Frodo como redentor se va a insinuar desde el principio: lo vemos como un separado, un segregado. Luego lo veremos como un sacrificado, hecho sacrificio. Va a estar al margen de las alegrías y expectativas de los demás. No trabajará para sí en ningún momento. Tiene el presentimiento de que, si retorna a la Comarca, no va a poder gozarla; que, de alguna manera, la va a salvar para otros. Hay una conciencia de

102 “La Búsqueda de Erebor”, en *Cuentos Inconclusos*, p.415.

103 Si nos dejáramos llevar por la inercia de la interpretación figurativa, podríamos tal vez jugar con la idea de ver en Bilbo una figura del Bautista, ya que tiene con Frodo un grado de parentesco que incluye la condición de “primo”. Pero sería incurrir ya en un riesgo de exceso metodológico. Otros elementos tentadores pero que es preferible soslayar son por ejemplo la cuestión de las edades en los cumpleaños (los 33 de Frodo, en *ESA*, I, p.36), o las fechas: el 25 de marzo, día de la caída de Sauron (*ESA*, III, p.305), es la fiesta de la Encarnación. En algunas de estas cosas puede haber algún eco, pero conviene evitar el peligro del abuso.

víctima lúcida que se ofrece sin reparos para una misión que lo supera, y que acepta con toda humildad. En la instancia decisiva del concilio de Elrond, cuando asume la tarea, se destacan dos cosas, como ecos de Getsemaní: su pesadumbre frente a la carga y el hecho de que su voz expresa otra voluntad que la propia:

Sintió que un gran temor lo invadía, como si estuviese esperando una sentencia que ya había previsto hacía tiempo, pero que no deseaba oír. Un irresistible deseo de descansar y quedarse a vivir en Rivendel junto a Bilbo le colmó el corazón. Al fin habló haciendo un esfuerzo, y oyó sorprendido sus propias palabras, como si algún otro estuviera sirviéndose de su vocecita.

—Yo llevaré el Anillo —dijo—, aunque no sé cómo (ESA, I, p. 385).

Es algo diferente del caso de Bilbo, en quien tenemos el ejemplo típico del personaje instalado en una vida burguesa y cómoda, y al que la Providencia arrastra a través de una serie de pruebas hasta que por fin vuelve distinto, cambiado, con ciertas características heroicas¹⁰⁴. Al igual que Bilbo, Frodo también es arrancado de su medio habitual y puesto en camino, como Abraham, pues, como dice A. Sáenz hablando de Moisés, “Cuando Dios quiere hacer una obra grande, comienza por arrancar al obrero de sus seguridades.”¹⁰⁵ Pero su transformación va mucho más allá de la de Bilbo, así como puede decirse que desde los comienzos tampoco ambos nos aparecen como exactamente iguales.

Frodo, en este sentido, no es un héroe típico. Tolkien habla de dos tentaciones que asechan a Frodo al final de su vida, una vez cumplida la misión¹⁰⁶. Tal vez una de ellas sea una suerte de oscuro deseo de haber retornado como un héroe, y no contentarse con haber sido un mero instrumento del bien. Esto no se trasluce en la novela, al menos no tanto como la otra: el dolor, el peso del anillo de algún modo lo ataron. No puede Frodo curarse en este mundo, por eso debe partir a esa suerte

104 Cf. “*El Hobbit: el viaje, una vez más*”, *infra*.

105 SÁENZ, A. *Cristo y las Figuras Bíblicas*, pp.98-99.

106 En la carta a Mrs E.Elgar, C., p.382.

de Purgatorio. De vuelta en su casa está como desquiciado. La presión que soportó fue demasiado grande, lo quebró; nada puede ser igual que antes. En el camino de vuelta, Gandalf le pregunta si está dolorido:

–Bueno, sí –dijo Frodo–. Es el hombro. Me duele la herida, y me pesa el recuerdo de la oscuridad. Hoy se cumple un año.

–¡Ay! –dijo Gandalf–. Ciertas heridas nunca curan del todo.

–Temo que la mía sea una de ellas –dijo Frodo–. No hay un verdadero regreso. Aunque vuelva a la Comarca, no me parecerá la misma; porque yo no seré el mismo. Llevo en mí la herida de un puñal, la de un aguijón y la de unos dientes; y la de una larga y pesada carga. ¿Dónde encontraré reposo? (*ESA*, III, p.355)

Gandalf no responde, aunque conoce lo que va a ocurrir.

Bilbo, quien llevó a su manera y en su medida la carga, también padece lo suyo. Basta recordar la logradísima escena en Rivendell, a la vuelta, cuando Bilbo pregunta, como al acaso, a Frodo por el anillo:

–A ver ¿por dónde íbamos? Sí, claro, entregando los regalos. Lo que me recuerda: ¿qué fue de mi anillo, Frodo, el que tú te llevaste?

La respuesta de Frodo está magníficamente lograda en su concisión:

–Lo perdí, Bilbo querido –dijo Frodo–. Me deshice de él, tú sabes. (*ESA*, III, p.353)

Quien está en contacto largo tiempo con el anillo termina de algún modo contaminado, y la subsiguiente necesaria purificación no puede cumplirse en este mundo. Hace falta otra instancia.

Desde los comienzos vemos esa conciencia del «siervo inútil», que emprende una tarea de la cual él está cierto de que no es digno. En esto la figura se aleja de lo figurado, aunque nos mantenemos en un clima evangélico. Pero la figura se vuelve más próxima en otra resonancia: la

de la piedra que rechazaron los constructores (Mt. 21,42; Mc. 12, 10; Lc. 20, 17; 1 Pe. 2, 7). Dios elige lo que los grandes de este mundo desprecian, aquello que les resulta insignificante. La Comarca es tan «marginal» en la Tercera Edad como lo era, para los poderosos de entonces, la Palestina del siglo de Augusto. Sobre el final del Concilio de Rivendell, una vez resuelto que Frodo llevará el anillo, dice Elrond:

Ésta es la hora de quienes viven en la Comarca, de quienes dejan los campos tranquilos para estremecer las torres y los concilios de los grandes. ¿Quién de todos los Sabios pudo haberlo previsto? Y si son sabios, ¿por qué esperarían saberlo, antes que sonara la hora? (*ESA*, I, p.385).

Tentaciones y soledad

Como no podría ser de otro modo, la principal tentación de Frodo, a lo largo de su viaje, es la de rechazar, o al menos postergar, la «cruz». Un momento culminante es cuando debe decidir abandonar a sus compañeros y cruzar el Anduin, solo, según su intención, aunque no podrá eludir a Sam. El papel del tentador le cabe aquí a Boromir, quien le ofrece «consejo», que parecería sabio “si el corazón no me dijese que he de estar prevenido”, al decir de Frodo:

—¿Prevenido? ¿Prevenido contra quién? —dijo Boromir con tono brusco.

—Contra todo retraso. Contra lo que parece más fácil. Contra la tentación de rechazar la carga que me ha sido impuesta. Contra... bueno, hay que decirlo: contra la confianza en la fuerza y la verdad de los Hombr**es**. (*ESA*, I, pp.565-566)

La sabiduría de lo alto es locura para el mundo. Boromir insiste:

—¡Vamos, vamos, mi querido amigo! —dijo Boromir con una voz más endulzada—. ¿Por qué no librate de él? ¿Por qué no librate de tus dudas

y miedos? Puedes echarme la culpa, si quieres. Puedes decir que yo era demasiado fuerte y te lo quité. (ESA, I, p. 568)

Es entonces cuando Frodo se decide:

Se sentía muy fatigado, pero estaba decidido ahora, y se había quitado un peso del corazón. Se habló en voz alta.

–Bien, tengo que hacerlo –dijo (ESA, I, p.572).

Frodo comprende que su carga puede poner en peligro a sus amigos de un modo que antes no sospechara. El mal del anillo está trabajando entre ellos. Una vez tomada, su decisión es firme. El peor riesgo le parece ahora la demora. Por eso, cuando aparece Sam, le dice:

–Por favor, Sam –dijo Frodo–, ¡no me pongas obstáculos! Los otros pueden volver en cualquier instante. Si me encuentran aquí, tendré que discutir y explicar, y ya nunca tendré el ánimo o la posibilidad de irme. Pero he de partir enseguida. No hay otro modo (ESA, I, p.578).

La partida de Frodo, inquietante, sin avisar, no se explica con criterios puramente «humanos». Se entrega a su Misión por encima de sus afectos e incluso de sus «deberes» naturales ¹⁰⁷. Tal como Jesús perdido en Jerusalén, preocupando con su ausencia a María y José (Lc. 2, 41-50):

–¿Pero por qué tenía que dejarnos a nosotros, y sin decir una palabra? –preguntó Gimli–. ¡Extraña ocurrencia!

107 Comentando a Kierkegaard recuerda L.Castellani que la entrada en el ámbito propiamente religioso produce muchas veces un (aparente) choque con las categorías éticas: “La razón de esto es que cuando el hombre toma contacto directo con Dios (y eso es entrar en el estadio religioso) todo los otros contactos o relaciones humanas palidecen y se descoyuntan [...] Después todas esas relaciones vuelven, purificadas y reforzadas; pero ya son relaciones con Dios” (CASTELLANI, L. *De Kirkegaard a Tomás de Aquino*, p.99). “Cuando un hombre entra en contacto con Dios, se produce una cosa que él no puede confidenciar a los demás; se produce en él un Secreto, es portador de una cosa inefable; porque Dios es inefable” (*id.* p.100). El cruce del río por parte de Frodo nos muestra una experiencia de este tipo.

–Y brava ocurrencia –dijo Aragorn. [...] Frodo no quería llevar a ningún amigo a la muerte en Mordor. Pero sabía que él no podía eludir la tarea. (ESA, II, p.17)

Resalta aquí la soledad de Frodo. Sobre todo Gandalf, que representa el vínculo con lo divino, está ausente. Frodo vive esta situación como un repliegue, un ocultamiento de la divinidad:

En verdad, la guía de Gandalf les había sido arrebatada demasiado pronto, cuando el País Oscuro estaba aún lejano. (ESA, II, p.345)

Claro que el narrador deja entrever que Frodo de algún modo percibe (al igual que antes, en el Amon Hen), incluso sin saber que Gandalf ha vuelto del abismo, que sus pensamientos volvían sin cesar a él y a Sam “con esperanza y compasión” (ESA, II, pp.344-345).

El Calvario

Frodo va creciendo a lo largo del texto, y multitud de pasajes lo van delineando como una figura del Redentor. Ya solos del otro lado del río, Frodo y Sam se encuentran frente a la tierra del enemigo. Sam le pregunta si percibe el olor inmundado de Mordor:

–Sí, huelo –dijo Frodo, pero no se movió, ni apartó los ojos de la línea oscura y de la llama trémula–. ¡Mordor! –murmuró–. ¡Si he de ir allí, quisiera llegar cuanto antes y terminar de una vez! (ESA, II, p.286).

Podría decirse que esto es lo que todos queremos ante un momento particularmente difícil; pero también resuena aquí el eco evangélico de la Cena, cuando Jesús le dice a Judas: “Lo que tienes que hacer, hazlo pronto” (Jn.13,27). Se apresura Frodo hacia su propio Calvario. Y poco más adelante dice:

Me siento desamparado aquí en el este, sin nada que me separe de la Sombra sino esas tierras muertas y desnudas (*ESA*, II, p.288).

Frodo siente soledad y desamparo. Constantemente vuelven a la mente del lector reminiscencias de los textos veterotestamentarios aplicados a Cristo, como por ejemplo: “La jauría de perros me rodea, cíñeme una gavilla de malvados” (Sal.21 (22), 17).

Por momentos el tormento se hace más pesado, a medida que se acerca al centro del poder enemigo:

Frodo sentía, en efecto, que con cada paso que lo acercaba a las Puertas de Mordor, el Anillo, sujeto a la cadena que llevaba al cuello, se volvía más y más pesado. Y empezaba a tener la sensación de llevar auestas un verdadero fardo, cuyo peso lo vencía y lo encorvaba. Pero lo que más inquietaba a Frodo era el Ojo: así llamaba en su fuero íntimo a esa fuerza más insoportable que el peso del Anillo que lo obligaba a caminar encorvado. El Ojo: la creciente y horrible impresión de la voluntad hostil, decidida a horadar toda sombra de nube, de tierra y de carne para verlo: para inmovilizarlo con una mirada mortífera, desnuda, inexorable. ¡Qué tenuous, qué frágiles y tenuous eran ahora los velos que lo protegían! Frodo sabía bien dónde habitaba y cuál era el corazón de aquella voluntad: con tanta certeza como un hombre que sabe dónde está el sol, aun con los ojos cerrados. Estaba allí, frente a él, y esa fuerza le golpeaba la frente (*ESA*, II, pp.325-326).

El agobio se hace sentir cada vez más:

–Necesitaría descansar un rato, Sam –murmuró Frodo–. Me pesa mucho, Sam, hijo, me pesa enormemente. Me pregunto hasta dónde podré llevarlo (*ESA*, II, p.435).

Acercándose la culminación, todo esto se manifiesta de modo más fuerte. En el pasaje en que Sam lo rescata en la torre de los orcos, Frodo le cuenta:

Estaba rodeado de orcos. Creo que me habían estado echando por la garganta algún brebaje inmundo y ardiente. La cabeza se me iba despejando, pero me sentía dolorido y agotado. Me desnudaron por completo, y luego vinieron dos bestias gigantescas y me interrogaron, me interrogaron hasta que creí volverme loco; y me acosaban, y se regodeaban viéndome sufrir, y mientras tanto acariciaban los cuchillos (*ESA*, III, pp.244-245).

Aquí las resonancias se acumulan: está «rodeado de enemigos»; se piensa en el vinagre con hiel que le da el soldado al Señor en la Cruz (Mc. 15, 36), en el despojo (Mt. 27, 27ss.), en el interrogatorio en la casa de Caifás (Mt. 26, 67; Mc. 14, 65; Lc. 22, 63-65). Cuando están ya en el último camino hacia la entrada a la montaña, Sam le dice a Frodo:

—¿Por qué no aligerar un poco la carga? Ahora tenemos que ir derecho hacia allá. —Señaló la Montaña—. Es inútil cargar con cosas que quizá no necesitemos (*ESA*, III, p.283).

Y Frodo, mirando la montaña:

—No —dijo—, en ese camino no necesitaremos muchas cosas. Y cuando lleguemos al final, no necesitaremos nada.

Recogió el escudo orco y lo arrojó a lo lejos, y con el yelmo hizo lo mismo. Luego, abriéndose el manto élfico, desabrochó el pesado cinturón y lo dejó caer, y junto con él la espada y la vaina. [...]

—Listo, ya no seré más un orco —gritó—, ni llevaré arma alguna, hermosa o aborrecible. ¡Que me capturen, si quieren! (*ESA*, III, pp.283-284).

El camino es percibido como sin retorno. “Envaina tu espada”, dirá el Señor a Pedro (Jn. 18-11). El Portador se entrega en manos de la Providencia, y abandona los intentos humanos de defenderse. Para animarlo, Sam intenta recordarle los últimos momentos gratos que pasaron juntos:

–Se acuerda de aquella presa de conejo, señor Frodo? –dijo–. ¿Y de nuestro refugio abrigado en el país del Capitán Faramir, el día que vi el olifante?

–No, Sam, temo que no –dijo Frodo–. Sé que esas cosas ocurrieron, pero no puedo verlas. Ya no me queda nada, Sam: ni el sabor de la comida, ni la frescura del agua, ni el susurro del viento, ni el recuerdo de los árboles, la hierba y las flores, ni la imagen de la luna y las estrellas. Estoy desnudo en la oscuridad, Sam, y entre mis ojos y la rueda de fuego no queda ningún velo. Hasta con los ojos abiertos empiezo a verlo ahora, mientras todo lo demás se desvanece (*ESA*, III, p.284).

Esto nos aproxima a lo que dicen los maestros de espiritualidad acerca de los padecimientos de Cristo. Es como un retirarse de la Divinidad, y queda la humanidad despojada ¹⁰⁸. Ya no se percibe nada bueno; se sabe que tales cosas existen, pero no se pueden ver ni con la imaginación.

Frodo trastabilla, y recordamos Jn. 19, 28:

En el último alto se dejó caer y dijo: –Tengo sed, Sam (*ESA*, III, p.285).

Vemos que a la luz de la Pasión de Cristo el texto adquiere mayor transparencia y más sentido. Y por otro lado, y con las debidas salvedades, vale también lo inverso: la figura ayuda a contemplar lo figurado.

XI

Aragorn, figura del Rey

Pero no sólo Frodo como «Redentor» es figura de Cristo. Está también la reyecía de Cristo figurada en Aragorn: el Rey que viene, que se va manifestando. Hay en su torno un hálito de adviento. Es el que viene a ocupar el trono, a hacerse cargo de lo que es suyo. El que volverá algún día, tema que ciertamente en el mundo tradicional está abundantemente tratado; basta recordar los ciclos medievales. El rey que cura, que pondrá orden, que traerá consigo paz y fecundidad: ese es Aragorn.

Cristo es Rey, tal como, según la tradición de la Iglesia, lo reconocen los magos cuando le ofrecen el oro (Mt.2,11). “¿Tú eres Rey?”, le pregunta Pilatos, a lo que el Señor responde afirmativamente (Jn. 18, 33). Pero en nuestro caso se trata más bien, sobre todo, de la Segunda Venida ¹⁰⁹. Nos encontramos con la prefiguración del Cristo glorioso, triunfante, del Rey que viene. Viene a restaurar el orden definitivo.

El rey tradicional

Para nuestro tiempo la palabra “rey” está desgastada; ha perdido resonancias. Mientras que para el mundo tradicional el término implica

¹⁰⁹ “También es indispensable no echar en olvido que el Antiguo Testamento no sólo prefigura el Nuevo en su conjunto, sino que a su vez, la venida de Cristo en carne y en su Iglesia prefigura la Parusía final” (DANIELOU, J. *Tipología Bíblica*, p.364).

no sólo poder político, sino una gama de matices mucho más amplia. No es meramente «el que gobierna», y nada más. Es el que cura, el que hace florecer la tierra y la hace producir, el que suscita fecundidad ¹¹⁰. Así es que en el ciclo del Graal, cuando está herido el rey el campo se ve agostado y sin frutos ¹¹¹. La naturaleza acompaña de algún modo a esta figura paterna del rey.

C.S.Lewis recupera esta imagen del rey en la pintura que hace de Ransom, desde los ojos de Jane, en *Esa horrenda fortaleza* ¹¹². El pasaje se inscribe claramente en esta línea del rey tradicional. Cuando la moderna universitaria Jane se encuentra por primera vez con Ransom vuelto ya de su viaje a Perelandra, para describirlo piensa en un rey. Lo primero que le sorprende es que «no tiene edad». Tiene la sabiduría del anciano y el vigor de un joven; participa de una cierta intemporalidad:

¿Cómo pudo creerlo joven? ¿O viejo? Tenía la sensación, mezclada con el miedo, de que aquel rostro no tenía edad ¹¹³.

Así lo veremos también a Aragorn. Reiteradas veces se alude a esta característica a lo largo del relato, en los momentos en que se patentiza su condición de rey. Pero Lewis continúa, evocando las imágenes de reyes arquetípicos, Arturo y Salomón, y devolviendo al término “rey” todas sus connotaciones tradicionales:

110 Dice Romano Guardini: “El rey, en su sentido primitivo, no es sólo cabeza de la organización estatal y portador de autoridad política, sino la encarnación de aquel poder numinoso que impera en la vida creadora y ordenadora del Estado, en la soberanía y fuerza coercitiva de las leyes, etc.” (GUARDINI, R. *El mesianismo en el mito, la revelación y la política*, p.130). Y más adelante: “Por el hecho de vivir el rey e irradiar el poder sagrado que lo llena, garantiza la fecundidad de los campos y de las mujeres, aleja las epidemias, hace que los enfermos recobren la salud, proporciona caza abundante y victorias en la guerra” (p.131).

111 Cf. p.ej. ALVAR, C. *El rey Arturo y su mundo. Diccionario de mitología artúrica*. Art. “Grial”, p.203.

112 Curiosamente a Tolkien no le gustaba demasiado esta última obra de la trilogía; prefería las anteriores, sobre todo la segunda (*Perelandra*). Pensaba que la tercera se resentía del influjo que sobre Lewis ejerciera por entonces Charles Williams. Cf. C., pp.109, 397-398, 406-407 y 420.

113 LEWIS, C. S. *Esa horrenda fortaleza*, p.184.

[...] había olvidado desde hacía tiempo el Artús de su infancia y el imaginario Salomón. Salomón... Por primera vez desde hacía muchos años, aquella brillante mezcla solar de rey, amante y mago que rodea este nombre, acudió de nuevo a su mente. Por primera vez durante todos aquellos años saboreó la palabra *rey* con todo su cortejo de batallas, matrimonio, sacerdocio, merced y poderío ¹¹⁴.

Y hay otras cosas. La reyecía no se agota en lo que entendemos hoy como «política», sino que se vincula, a su manera por cierto, con lo sacerdotal. Y el rey es un intermediario para la fecundidad, de la tierra y de las gentes. Nos recuerda Daniélou:

El mundo antiguo, de los reyes de Tiro a los emperadores de Roma, ha tenido una concepción religiosa de la realeza. El rey es para él la fuente misteriosa de donde proceden la fecundidad de la tierra y la prosperidad del pueblo. Es Soter, fuente de salvación. “El ungido del Señor es el aliento de nuestra faz”, dirá Jeremías (IV, 12) ¹¹⁵.

Strider (Trancos, el Montaraz): la realeza velada

Y así se irá manifestando, gradualmente, Aragorn en nuestro texto. Está envuelto en una atmósfera de Adviento. Cuando venga –o mejor dicho cuando «vuelva»– el rey, las cosas se van a enderezar. El tema ya está apuntado en *El Hobbit* ¹¹⁶. Los caminos no eran seguros porque no había rey. El tema de la seguridad de los viajeros es un tópico en la Edad Media, y en todo el mundo tradicional. El rey garantiza el tránsito y las comunicaciones. Cuando hay un buen rey, florecen por tanto las posadas, como se nos cuenta al pasar los hobbits en viaje de regreso por la posada de Bree. Gandalf da al posadero las buenas nuevas:

114 *Idem.*

115 DANIELOU, J. *Los Santos Paganos...*, p.52.

116 [Bilbo...] “Sabía que algo inesperado podía ocurrir, y apenas se atrevía a desear que no tuvieran alguna aventura horrible en aquellas grandes y altas montañas de picos y valles solitarios, **donde no gobernaba ningún rey**” (*El Hobbit*, p.66).

Y hay de nuevo un rey, Cebadilla. Y pronto se ocupará de esta región.

Entonces se abrirá nuevamente el Camino Verde, y los mensajeros del Rey vendrán al norte, y habrá un tránsito constante y las criaturas malignas serán expulsadas de las regiones desiertas (*ESA*, III, p.361).

Pero hay mucho más en este contexto. Antes de manifestarse como rey, Aragorn era uno de aquellos guardianes que recorrían los territorios desolados ahuyentando a los sirvientes del enemigo y proporcionando seguridad a quienes la gozaban incluso sin reconocer ni agradecer nada. Como el de Frodo, el de Aragorn es de alguna manera un sacrificio gratuito. Los beneficiarios tienden a considerar la protección recibida como algo simplemente natural, que les es debido sin más. Ya desde el Prólogo, cuando se describe la Comarca se nos dice de los hobbits:

[...] en ese placentero rincón del mundo, llevaron una vida bien ordenada y dieron cada vez menos importancia al mundo exterior, donde se movían unas cosas oscuras, hasta llegar a pensar que la paz y la abundancia eran la norma en la Tierra Media, y el derecho de todo pueblo sensato. Olvidaron o ignoraron lo poco que habían sabido de los Guardianes y de los trabajos de quienes hicieron posible la larga paz de la Comarca. De hecho estaban protegidos, pero no lo recordaban (*ESA*, I, p.15).

Los hobbits no están pues exentos del peligro de la autocomplacencia, el aburguesamiento y hasta una cierta ingratitud; vivían bien y no prestaban atención al exterior. El tema del protegido que ignora a su protector está pues presente desde el comienzo del libro. Gozan de una paz y de una seguridad aparentes, como tantos personajes de la tragedia griega ¹¹⁷. En el pasado habían tenido que luchar, pero “en la época de Bilbo aquello era historia antigua” (*ESA*, I, p.15). No obstante lo cual, gozan de la simpatía de los magnánimos montaraces:

117 Los hobbits experimentan, de diverso modo, “la caída desde un mundo ilusorio de seguridad y felicidad en las profundidades de una miseria ineludible” (LESKY, A. *La tragedia griega*, p.26).

—Gente pequeña pero muy valerosa —dijo Halbarad—. Poco saben de cómo hemos trabajado en defensa de las fronteras de la Comarca, pero no les guardo rencor (*ESA*, III, p.56) ¹¹⁸.

El mismo Aragorn tiene, en un momento, palabras duras referidas a gente como el posadero, que lleva una vida burguesa y cómoda, bebiendo tranquilamente su cerveza mientras otros corren riesgos para protegerlo y no reciben más que miradas suspicaces a cambio. Refiriéndose a la misión de los Dúnedain, le dice a Boromir:

Pero cuando unas criaturas sombrías vienen de las lomas deshabitadas, o se arrastran en bosques que no conocen el sol, huyen de nosotros. ¿Qué caminos se atreverían a transitar, qué seguridad habría en las tierras tranquilas, o en las casas de los simples mortales de noche, si los Dúnedain se quedasen dormidos, o si hubiesen bajado todos a la tumba?

Y no obstante no nos dan las gracias, menos que a vosotros. Los viajeros nos miran de costado, y los aldeanos nos ponen mote ridículo. «Trancos» soy para un hombre gordo que vive a menos de una jornada de ciertos enemigos que le helarían el corazón, o devastarían la aldea, si no montáramos guardia día y noche. Sin embargo no podría ser de otro modo. Si las gentes simples están libres de preocupaciones y temor, simples serán, y nosotros mantendremos el secreto para que así sea. Ésta ha sido la tarea de mi pueblo, mientras los años se alargaban y el pasto crecía (*ESA*, I, 353).

Claro que sobre el final de la novela, en la vuelta, el posadero reaparece y expresa entonces su reconocimiento y gratitud a quienes lo protegieran, diciéndole a Gandalf:

118 Pero debe notarse que igualmente desde el comienzo del libro se destacan las cualidades positivas que laten profundamente en los hobbits: “No obstante, el ocio y la paz no habían alterado el raro vigor esta gente. [...] y esa afición incansable que mostraban por las cosas buenas tenía quizá una razón: podían renunciar del todo a ellas cuando era necesario, y lograban sobrevivir así a los rudos golpes de la pena, de los enemigos o del clima, asombrando a aquellos que no los conocían y que no veían más allá de aquellas barrigas y aquellas caras regordetas” (*ESA*, I, p.16).

Aquí no estamos acostumbrados a estos problemas, como ustedes saben, y los Montaraces se han marchado, por lo que me dice la gente. Creo que hasta ahora no habíamos apreciado bien lo que ellos hacían por nosotros. Porque hubo cosas peores que ladrones por estos lados. El invierno pasado había lobos que aullaban alrededor de la empalizada. Y en los bosques merodeaban formas oscuras, cosas horripilantes que le helaban a uno la sangre en las venas (*ESA*, III, pp.360-361).

El desierto

Aragorn debe pasar largos años de preparación y purificación en el desierto. En el “Apéndice A”, al recoger la historia de Aragorn y Arwen se nos narra lo siguiente:

Entonces Aragorn se despidió afectuosamente de Elrond; y al día siguiente dijo adiós a su madre, y a toda la casa de Elrond, y a Arwen, y partió a las tierras salvajes ¹¹⁹.

Este tema de retirarse al desierto, o de errar por el mismo, tiene también una fuerte reminiscencia escrituraria. Lo encontramos en el caso del Bautista, por ejemplo. Y el mismo Cristo se retira al desierto antes de enfrentar el momento decisivo. “El llamado del desierto resuena en toda la historia de la salvación” ¹²⁰. Así lo vemos en el caso de Moisés, y de Elías perseguido por Jezabel (I Reyes 19, 3-8). Luego del exilio de Babilonia, para volver a la patria el pueblo deberá atravesar el desierto. Y en el Apocalipsis, la mujer acosada buscará allí su refugio (Apoc. 12, 6).

Lugar de la manifestación de Dios, el desierto es a la vez habitación del demonio. Escenario pues de lucha. “El desierto es el lugar del combate que libran Dios y Satán. Por eso en el desierto fue tentado Cristo. Y por eso el anacoreta va al desierto: para luchar contra el demonio y

119 “Apéndice A”, *ESA* (un vol.), p.1156.

120 SAENZ, A. *Cristo y las figuras bíblicas*, p.218.

encontrar a Dios [...] De ahí que la permanencia en el desierto sólo se compagina con una vida ascética de ayuno y oración.”¹²¹

Para poder acceder de modo efectivo, pues, a su dignidad real, debe Aragorn prepararse duramente, debe «atravesar el desierto», andar errante por los lugares peligrosos afrontando combates de los cuales los exteriores no son sino manifestación de los interiores.

Manifestación paulatina

A poco de aparecer Aragorn en el relato, se va preparando el momento de su epifanía, de su plena manifestación, que se producirá gradualmente. Nosotros, lectores, vemos generalmente desde los ojos de los hobbits cómo Aragorn crece, a veces de modo casi imperceptible pero constante. Por cierto que hay momentos claves, en que esta manifestación se torna más patente: son como hitos en este proceso. Uno de ellos se da, por ejemplo, cuando parten de Lórien y la dama Galadriel le entrega la piedra y lo llama con su nombre real:

—Esta piedra se la he dado a mi hija Celebrían, y ella se la ha pasado a su hija, y ahora llega a ti como una señal de esperanza. En esta hora toma el nombre que se previó para ti: ¡Elessar, la Piedra de Elfo de la casa de Elendil!

Aragorn tomó entonces la piedra y se la puso al pecho, y quienes lo vieron se asombraron mucho, pues no habían notado antes qué alto y majestuoso era, como si se hubiera desprendido del peso de muchos años (ESA, I, pp.532-533).

Pero para los hobbits hay un momento quizás más claro y que los afecta de modo más vívido. Es cuando pasan por el río entre los Pilares de los Reyes. El texto está cargado de sentido simbólico. Van por el río, que es obviamente la «senda estrecha» de la iniciación. En este mo-

121 SÁENZ, A. *Cristo y las figuras bíblicas*, p.220.

mento el río se angosta y sus márgenes se elevan. Las estatuas de piedra se yerguen a ambos lados:

Altas, verticales, amenazadoras, se erguían a ambos lados del Río. Una estrecha abertura apareció entre ellas, y el Río arrastró hacia allí las barcas (*ESA*, I, p.558).

Estamos frente al tema del pasaje por el «ojo de la aguja», por al que se entra en otro estado del ser, en otra dimensión ¹²². En ese momento el río se encrespa y los hobbits tienen miedo. Común miedo físico, se entiende, pero también temor sacro. Es propio de lo sacro este temor reverente, el encogimiento del ánimo ante la proximidad de lo sagrado. El santo temor de Nuestra Señora, a quien el ángel le dice “No temas” (Lc. 1, 30).

En cuanto al miedo de las aguas, Aragorn lo calmará. Aquí el eco evangélico que viene a la mente es el de la tormenta en el lago, que aquietó Jesús cuando los discípulos, asustados, lo despiertan (Mt. 8, 23-27; Mc. 4, 35-40; Lc. 8, 22-25). Pero el sentido más próximo del pasaje es destacar la manifestación del rey, que viene a buscar lo que es suyo. La severa advertencia de las imágenes es para él además de bienvenida:

Los dos adelantaban la mano izquierda, mostrando la palma en un ademán de advertencia; en la mano derecha tenían un hacha, y sobre la cabeza llevaban un casco y una corona desmoronados. Aún daban impresión de poder y majestad, guardianes silenciosos de un reino desaparecido hacía tiempo. Frodo se sintió invadido por un temor reverente, y se encogió cerrando los ojos, sin atreverse a mirar mientras la barca se acercaba. Hasta Boromir inclinó la cabeza cuando las embarcaciones pasaron en un torbellino, como hojitas frágiles y voladizas [...] Frodo, la cabeza entre las rodillas, oyó a Sam que gruñía y murmuraba adelante.

—¡Qué sitio! ¡Qué sitio horrible! ¡Que pueda yo salir de este bote y nunca volveré a mojarme los pies en un charco, y menos en un río! (*ESA*, I, p.559)

122 Cf. GUENON, R. “El «ojo de la aguja»”, en *Símbolos Fundamentales de la Ciencia Sagrada*, pp.297-299. Entre las incontables elaboraciones literarias del tema, recordamos la que hace Alejo Carpentier en *Los pasos perdidos*, pp.158 ss.

Sam, el «menor» de todos ellos, tiene la reacción más profana. Pero detrás de él suena una voz “extraña”. No suena como la voz de aquel con quien venían caminando desde largo tiempo. Hay aquí un juego con la identidad. Es Trancos, y ya no lo es:

—¡No temas! —dijo una voz extraña, detrás de él.

Frodo se volvió y vio a Trancos, y sin embargo no era Tran-cos, pues el curtido Montaraz ya no estaba allí. En la popa venía sentado Aragorn hijo de Arathorn, orgulloso y erguido, guiando la barca con hábiles golpes de pala; se había echado atrás la capucha, los cabellos negros le flotaban al viento, y tenía una luz en los ojos: un rey que vuelve del exilio (ESA, I, p.559).

El temor reverente ante lo sacro, por un lado, y el rey que vuelve, son los temas dominantes entretejidos en el pasaje. Con lo que vemos vincularse reyecía y sacralidad. El rey no pertenece al ámbito de la pura profanidad. Pero sobre esto encontraremos más luz en otro momento de la narración.

El sacerdote y el rey. Poder espiritual y poder temporal: participación

Sabemos que, históricamente, nunca resultó sencillo ni fácil establecer los límites entre los poderes espiritual y temporal, y que sobreabundaron los conflictos. No obstante, la completa profanidad del poder resulta más bien un fenómeno prácticamente inédito. Siempre se observó, en todas las culturas, una estrecha relación entre ambas esferas. Así ocurría en el mundo pagano y en el veterotestamentario ¹²³. El cristia-

123 “David fue también *el sacerdote de Yavé*, sucesor de Melquisedec, según el orden del cual Cristo sería Sacerdote para siempre. Melquisedec, como ya vimos, había sido rey cananeo de Jerusalén. Al conquistar la Ciudad Santa, David asumió implícitamente la sucesión de los antiguos reyes cananeos, heredando también sus prerrogativas pontificales” (SÁENZ, A. *Cristo y las figuras bíblicas*, p.160).

nismo distingue con precisión los ámbitos, a partir de la sentencia de Cristo de dar al César y a Dios lo que a cada cual corresponde (Mt. 22, 21; Mc. 12,17; Lc. 20, 25), pero tal distinción no llega a abolir la sacralidad del rey, que responde a una intuición profunda de la conciencia simbólica. En los siglos de la monarquía cristiana, este carácter se afirma al par que se procura evitar la confusión de órdenes. No es lo mismo rey que sacerdote:

Lorsque, au IX siècle, Alcuin voulut exalter à la fois la puissance et le caractère non seulement sacré mais proprement chrétien de l'Empire renouvelé, il montra Charlemagne tenant à la fois les deux glaives, celui du dehors et celui du dedans: le second était "le glaive de la prédication". Avec le concile de Francfort, Alcuin déclarait Charles "roi et prêtre", par une formule empruntée aux titres des empereurs de Byzance, mais en précisant que son sacerdoce consistait dans "le ministère de l'enseignement": ou bien, joignant l'image biblique de la trompette à celle du glaive, il écrivait, traçant à son maître le portrait idéal de l'empereur: "et gladius triumphalis potentiae vibrat in dextra, et catholicae praedicationis tuba resonat in lingua" [ALCUIN, Ep. 171, 178 (MGH, Ep., IV. 281, 194)]¹²⁴.

La precisión doctrinal al respecto no implicaba confinar la condición real en la absoluta «laicidad», como recuerda Kantorowicz:

Not only the bishop, but also the king appeared as a persona mixta, because a certain spiritual capacity was attributed to him as an effluence of his consecration and unction. It is true that the papal doctrine finally denied to the king a clerical character, or relegated it to some insignificant honorary titles and functions. Nevertheless, the late mediaeval authors continued to emphasize that the king was "not purely laical" or, in the language of the law, was "not an ordinary person"¹²⁵.

124 DE LUBAC, H. *Exégèse Médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*. II, p.670.

125 KANTOROWICZ, E.H. *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*. C.III, "Christ-Centered Kingship"; 1) "The Norman Anonymous", p.44.

Y esta característica real de no ser persona totalmente laica la vemos en los textos tradicionales representada en diversos rasgos, dos de los cuales se encuentran claramente reflejados en el Aragorn de Tolkien.

La edad del rey

Ya anticipamos esta condición de cierta intemporalidad del rey, prefiguración de eternidad. Aragorn nos aparece al comienzo como curtido y desgastado por los años, pero en los momentos centrales de su epifanía reúne en sí los rasgos positivos de la vejez (sabiduría y experiencia)¹²⁶ con la plenitud del vigor físico de un hombre en su mejor momento. Así en Lórien, por ejemplo:

Pues los años torvos se habían borrado de la cara de Aragorn, y parecía todo vestido de blanco, un joven señor alto y hermoso (*ESA*, I, p.499).

Y en el momento de la coronación, sobre todo:

Y cuando Aragorn volvió a levantarse, todos lo contemplaron en profundo silencio, porque era como si se revelara ante ellos por primera vez. Alto como los Reyes de los Mares de la antigüedad, se alzaba por encima de todos los de alrededor; entrado en años parecía, y al mismo tiempo en la flor de la virilidad; y la frente era asiento de sabiduría, y las manos fuertes tenían el poder de curar; y estaba envuelto en una luz (*ESA*, III, p.327)¹²⁷.

126 En el ya citado borrador de c.1963 al ignoto lector, hablando de los sentimientos de Eowyn por Aragorn escribe Tolkien: “El era *viejo*, y eso no es sólo una cualidad física: cuando no se acompaña de ningún síntoma de decadencia física, la edad puede resultar alarmante e inspirar temerosa veneración” (C., p.376).

127 Claro que este juego de la edad servirá también para manifestar exteriormente los movimientos del ánimo del personaje, que luego de una dura prueba aparece como súbitamente envejecido. Cf. *ESA*, III, pp.54-55 y 170.

Lo mismo se observa en otros personajes de estirpe o función real, independientemente de su no envejecimiento en razón de su sangre élfica. Aquí hay algo distinto a lo que ocurre con los otros elfos que aparecen en el relato. Se apunta a otra cosa. Basta observar el retrato de Elrond en Rivendell:

El rostro de Elrond no tenía edad; no era ni joven ni viejo, aunque uno podía leer en él el recuerdo de muchas cosas, felices y tristes. [...] Parecía venerable como un rey coronado de muchos inviernos, y vigoroso sin embargo como un guerrero probado en la plenitud de sus fuerzas. Era el Señor de Rivendel, poderoso tanto entre los Elfos como entre los Hombres (*ESA*, I, pp.322-323).

Cuando Frodo ve por primera vez a Arwen, se atribuye a la doncella esta característica:

Era joven, y al mismo tiempo no lo era (*ESA*, I, p.323).

Por su parte, los hijos de Elrond nos son descriptos como

[...] dos hombres de elevada estatura, ni viejos ni jóvenes (*ESA*, III, p.54).

Y de Galadriel y Celeborn se nos dice que

[...] no había ningún signo de vejez en ellos, excepto quizá en lo profundo de los ojos, pues estos eran penetrantes como lanzas a la luz de las estrellas, y sin embargo profundos, como pozos de recuerdos (*ESA*, I, p.503).

Este tópico de la edad del rey o del héroe tiene una constante presencia en la tradición literaria. Curtius recoge abundantes testimonios al respecto. En el ámbito del mundo romano, cita por ejemplo a Cicerón y a Virgilio. También “Ovidio dice que la fusión de la madurez con la

juventud es un don del cielo, no otorgado más que a los emperadores y a los semidioses (*Ars*, I, 185-186)”¹²⁸.

Lo hallamos igualmente en la tardía Antigüedad pagana, y en la Biblia se encuentran analogías; San Gregorio Magno inicia con este tópico su vida de San Benito. “El giro se convirtió en lugar común de la hagiografía”¹²⁹. Tampoco falta en la Iglesia oriental.

Curtius acumula datos al respecto:

En el siglo II nos encontramos con la extraña visión de dos mártires africanas: ven a Dios “como hombre anciano, de cabello blanquísimo y semblante juvenil” [*Passio sanctarum Perpetuae et Felicitatis*]. Esta visión no se explica por reminiscencias literarias; pero sí demuestra la incorporación del tópico al ideal monástico y a la hagiografía. Si profundizamos más aún, veremos que en distintas religiones los salvadores se caracterizan por una mezcla de la niñez con la madurez. El nombre de Laotsé puede traducirse por “niño anciano”¹³⁰.

Insiste el autor acerca de la universalidad del fenómeno:

Del culto a la naturaleza entre los árabes preislámicos pasó al Islam un personaje fabuloso llamado “Chydhyr”; “se le pinta como un joven de florida e impecable hermosura, que une a todas sus gracias el atributo de la madurez, la barba cana” [G. Rosen, en una nota a su traducción alemana del *Mesnewi*]¹³¹.

También encontramos esto en el budismo, en un dios etrusco (Tages), en las *Mil y una noches*, etc. De modo que concluye Curtius: “La coincidencia de testimonios de tan diverso origen indica que nos encontramos frente a un arquetipo, una imagen del inconsciente colectivo, en el sentido de C. G. Jung”¹³².

128 CURTIUS, E.R. *Literatura europea y Edad Media latina*. “El niño y el anciano”, I, p.149.

129 CURTIUS, E.R. *Literatura europea...*, p.151.

130 CURTIUS, E.R. *Literatura europea...*, p.152.

131 CURTIUS, E.R. *Literatura europea...*, p.153.

132 CURTIUS, E.R. *Literatura europea...*, p.153.

El rey que cura

Muy pronto se revela en Aragorn su condición de “curador”. Rasgo este de fuerte presencia en la tradición, que pervive en Occidente hasta el último de los Capetos, como prolijamente estudiara Marc Bloch, entre otros. Ésta es otra característica de la sacralidad del rey, presente en las culturas más diversas ¹³³. Bloch se ocupa de la extendida creencia en el poder de los reyes para curar la escrofulosis mediante la imposición de las manos, que se daba tanto en Francia con los Capetos como en la Inglaterra de los Plantagenet. Estos últimos, mediante los *cramp-rings* curaban dolores y espasmos musculares y la epilepsia, lo que se vinculaba con el Rito del Viernes Santo y la leyenda de Eduardo el Confesor ¹³⁴. Por cierto que, como afirma Bloch ¹³⁵, en la opinión del hombre común medieval la dignidad real aparecía diferente de la del simple laico, como de un carácter casi sacerdotal. Pero hay que enfatizar ese *casi*:

Il faut dire: presque sacerdotal. L'assimilation n'a jamais été complète; elle ne pouvait pas l'être. Le sacerdoce comporte, aux yeux d'un catholique, des privilèges d'ordre supraterrrestre parfaitement définis et que seule l'ordination confère. Nul monarque, aun moyen âge, si puissant ou si orgueilleux futile, ne s'est jamais cru capable de célébrer le saint sacrifice de la messe et, en consacrant le pain et le vin, de faire descendre Dieu même sur l'autel. [...] D'autres civilisations, la très ancienne Germanie, la Grèce des temps homériques avaient pu connaître des rois-prêtres au sens plein du mot; dans la chrétienté médiévale, l'existence de cette dignité hybride était inconcevable ¹³⁶.

Las cosas se complican por las pretensiones del imperio. Pero de todos modos, persiste la idea de la sacralidad del rey, por la unción, que

133 Cf. p.ej. FRAZER, J.G. *La Rama Dorada*, pp.120-121.

134 BLOCH, M. *Les Rois Thaumaturges. Etude sur le caractère surnaturel attribué a la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, pp.160ss.

135 Cf. esp. “La royauté sacerdotale”, chap.III, pp.185-215.

136 BLOCH, M. *Les Rois Thaumaturges*, p.186.

evoca un origen veterotestamentario. Hasta el punto de que en la continuación de Tolomeo de Luca al *De Regimine Principum* de Santo Tomás ¹³⁷ se registra esta capacidad de curar atribuida al rey, como puede verse en el cap. XVI del Libro II:

Cuius sanctitatis etiam argumentum assumimus ex gestis Francorum, et beati Remigii super Clodoveum, regem primum Christianum inter Reges Francorum, et delatione olei desuper per columbam, quo rex praefatus fuit inunctus, et inunguntur posteri signis et portentis, ac variis curis apparentibus in eis ex unctione praedicta ¹³⁸.

Pero la razón de esto no estriba sino en que el rey es figura de Cristo, como inmediatamente se nos aclara:

Amplius autem et in dicta unctione, ut Augustinus De Civitate Dei, figurabatur rex verus et sacerdos, iuxta Danielelem Prophetam, IX: Cum venerit, inquit, Sanctus sanctorum, cessabit unctio vestra. In quantum igitur figuram gerunt in hac unctione illius qui est "Rex regum, et Dominus dominantium", ut dicitur in Apocalyp. c.XIX: Qui est Christus Dominus noster, debitores sunt reges ad ipsum imitandum, ut sit debita proportio figurae ad figuratum, umbrae ad corpus: in quo verus ac perfectus cultus divinus includitur ¹³⁹.

137 "La obra quedó interrumpida al final del capítulo cuarto del libro II. Lo de más (resto del libro II y los libros III-IV) se debe a Tolomeo de Luca, discípulo y confesor de Santo Tomás". RODRÍGUEZ, Victorino O.P. *El Régimen Político de Sto. Tomás de Aquino*. "Presentación", p.8.

138 THOMAE AQUINATIS. *De Regimine Principum ad Regem Cypri et De Regimine Judaeorum ad Ducissam Brabantiae. Politica Opuscula Duo*, p.37.

139 *Ibid.* Hay versión castellana del texto: "de la cual santidad sacamos también argumento de los hechos de los Franceses, de San Remigio con Clodoveo, el primero que fue Cristiano entre los Reyes de Francia, y del haber la paloma traído de lo alto el óleo con el cual fue ungido el dicho Rey y lo son sus sucesores con señales y portentos, haciendo varias curas en virtud de esta unción."

"Demás de esto, en el ser ungidos los Reyes, como dice San Agustín en el libro de la Ciudad de Dios, se figuraba el verdadero Rey y Sacerdote, conforme aquello del Profeta Daniel en el capítulo noveno, donde dice: «Vuestra unción cesará cuando viniere el Santo de los santos»; así por cuanto en esta unción son figura de aquel que es Rey de Reyes y Señor de Señores,

Gandalf y Aragorn

En varios momentos del relato observamos los modos de relacionarse entre los estamentos sacerdotal y real. Hay un pasaje particularmente revelador, donde se enfrentan Gandalf y Aragorn, y se dirimen sus funciones. Es cuando reaparece Gandalf, ya transfigurado. Y en un primer momento, como les ocurre a los discípulos en el camino de Emaús (otra resonancia evangélica, ahora Lc. 24, 13ss.), sus amigos no lo reconocen. Finalmente Gandalf cuenta su historia, y pregunta:

—¿Vendréis ahora conmigo?

—Sí, partiremos juntos —dijo Aragorn—, pero no dudo de que tú podrías llegar allí antes que yo, si lo quisieras (ESA, II, p.135).

Aquí vemos al poder espiritual y al temporal uno frente al otro. Por cierto que entre ambos no hay una línea divisoria neta, sino una «zona gris», de transición. Sin embargo, están claramente distinguidos y subordinados uno al otro. El resto de la compañía los contempla en silencio mirarse cara a cara:

La figura gris del Hombre, Aragorn hijo de Arathorn, era alta, y rígida como la piedra, con la mano en la empuñadura de la espada; parecía un rey que hubiese salido de las nieblas del mar a unas costas donde vivían unos hombres insignificantes. Ante él se erguía la vieja figura, blanca, brillante como si alguna luz le ardiera dentro, inclinada, doblada por los años, pero dueña de un poder que superaba la fuerza de los reyes. (ESA, II, pp.135-136)

La tensión del encuentro se resuelve con la subordinación del rey a una instancia más alta, de la cual deriva su poder, pues inmediatamente habla Aragorn:

como dice en el décimonono capítulo del Apocalipsis, el cual es Cristo Dios nuestro, obligados están los Reyes a imitarle, para que tenga debida proporción la figura con lo figurado, y la sombra con el cuerpo, en lo cual se incluye al verdadero y perfecto culto divino” (SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Del Gobierno de los Príncipes*, pp.143-144).

—¿No digo acaso la verdad, Gandalf? —dijo Aragorn al fin—. ¿No podrías ir a cualquier sitio más rápido que yo si así lo quisieras? Y digo esto también: eres nuestro capitán y nuestra bandera. El Señor Oscuro tiene Nueve. Pero nosotros tenemos Uno, más poderoso que ellos: el Caballero Blanco. Ha pasado por las pruebas del fuego y el abismo, y ellos le temerán. Iremos a donde él nos conduzca. (ESA, II, p.136)

Es en el nivel espiritual donde se dirime lo fundamental. Y el rey participa a su modo del nivel superior, sacerdotal. La manifestación de Gandalf es ya plena en esta etapa del relato. La de Aragorn va desplegándose cada vez con mayor fuerza. La hemos visto apuntarse ya en la primera curación de Frodo, y cuando llega a Gondor irrumpe claramente ya el tema de su reconocimiento como rey merced a sus manos, que curan. Y hay un reflorcer y un cantar de la ciudad cuando vuelve el rey ¹⁴⁰:

*iCantad y regocijaos, oh gente de la Torre de Guardia,
pues no habéis vigilado en vano,
y la Puerta Negra ha sido destruida,
y vuestro Rey ha entrado por ella
trayendo la victoria!*

*Cantad y alegraos, todos los hijos del Oeste,
porque vuestro Rey retornará,
y todos los días de vuestra vida
habitará entre vosotros.*

*Y el Árbol marchito volverá a florecer,
y él lo plantará en sitios elevados,
y bienaventurada será la Ciudad.
iCantad oh todos! (ESA, III, p.320)*

140 Recuerda Guardini: “Cuando el rey entraba en una ciudad, esto constituía una «epifanía»: el salvador «se aparecía» a la ciudad y derramaba sobre ella un cúmulo de divinas bendiciones” (*El mesianismo...*, p.134).

EL REY, FIGURA DE CRISTO

Vemos pues en Aragón a uno de esos reyes salvadores característicos del mundo del mito, que prefiguran un aspecto del Salvador definitivo. El cristianismo lo proclamó prontamente así, como sostiene R.Guardini:

Pero, tan pronto como la revelación determina a la conciencia religiosa, la figura de Cristo diluye y recoge en sí la del salvador mítico. Es muy significativo lo pronto que surge en la conciencia cristiana la fórmula “Cristo Rey”. Enraizada en el Antiguo Testamento, aflora ya en el Nuevo cuando se designa a Cristo como “Kyrios”, “Dominus”. Ciertamente es que en el arte de las Catacumbas aparece primero la figura del pastor o la del pescador; mas pronto se imponen la del “Pantokrator”, el Dominador de todas las cosas, y la de la “Maiestas Domini”, el Señor del universo, sentado en su trono, para determinar las representaciones de Cristo hasta la época románica, en la cual la corona de espinas del Crucificado es todavía una verdadera corona ¹⁴¹.

Y en tiempos de la monarquía cristiana pervive este rasgo tradicional de fidelidad al rey consagrado litúrgicamente:

No se trata sólo de una conciencia de la jerarquía política o de una veneración humana, sino de un sentimiento, las más de las veces inconsciente, que mueve a creer que las cosas humanas no podrían andar bien, si dejara de presidirlas la garantía viva de la salvación, encarnada en el rey consagrado ¹⁴².

Hay que notar que para Guardini esto no es un mero resabio de un «estadio infantil» de la humanidad, como se entendería a la manera compitana, sino algo profundamente entrañado en la misma naturaleza del hombre, pues en nota agrega:

141 GUARDINI, R. *El mesianismo...*, pp.134-135.

142 GUARDINI, R. *El mesianismo...*, p.136.

A la destrucción de este vínculo sentimental va unida la auténtica crisis de la autoridad del Estado. Las causas no son de naturaleza política ni sociológica, ni aun moral en sentido estricto, sino de índole religiosa, y surge el problema de cómo se podrá establecer una nueva base religiosa del Estado, sin la cual éste degenera cada vez más en una mera organización de poder y de intereses ¹⁴³.

David y Salomón

En el Antiguo Testamento, las figuras reales de Cristo más significativas son las de David y Salomón. Ambos constituyen tipos de Cristo, enfatizando David más bien la primera y Salomón la segunda venida. Sostiene A. Sáenz que “ambos reyes aparecen como inseparables: David se completa en Salomón, y Salomón supone a David cuyas bendiciones hereda” ¹⁴⁴. Es entre los dos que anticipan a Cristo “en sus dos advenimientos, o mejor, en los dos estadios de su reino: en el estadio de su venida humilde, y en el estadio de su parusía gloriosa. Porque el poder real de Cristo, absoluto y universal desde el primer instante de la Encarnación, quedó como puesto entre paréntesis durante el tiempo de su vida en la carne, y se manifestará con su realidad plenaria en el Reino definitivo cuando someta todas las cosas en homenaje a su Padre (I Cor. 15, 24-28)” ¹⁴⁵.

En Aragorn veremos estos dos momentos sucesivos en el mismo personaje: una etapa más bien «davídica», la de su preparación y sus luchas, y otra de corte «salomónico», como punto de llegada luego de la destrucción de Mordor. Tal como nos llega en el relato, su vida comprende ambos aspectos: “El reino de David ha sido un tiempo de combates y de humillaciones; el de Salomón, un tiempo de paz y esplendor” ¹⁴⁶.

143 GUARDINI, R. *El mesianismo...*, p.136.

144 SÁENZ, A. *Cristo y las Figuras Bíblicas*, p.182.

145 SÁENZ, A. *Cristo y las Figuras Bíblicas*, p.184.

146 SÁENZ, A. *Cristo y las Figuras Bíblicas*, p.185.

Sin embargo, dado que nos movemos con Tolkien en un mundo «pagano», podemos encontrar en el Antiguo Testamento un personaje todavía más cercano, con un aire más familiar a nuestro rey Elessar.

EL REY DANEL

Hemos observado que en el universo de Tolkien no nos hallamos aún en el ámbito de la alianza con Abraham, sino en aquel de la “religión cósmica”. En este sentido es que encontraremos mayor semejanza entre Aragorn y otro personaje que aparece en el Antiguo Testamento, uno de aquellos “santos paganos” de que habla Daniélou: el rey Danel, quien para Daniélou prefigura a Cristo, ya sea directamente, o a través de la mediación de Salomón si consideramos a este último como un tipo más cumplido. Es obvio que entre ambas afirmaciones no hay contradicción, pues las figuras se complementan y se refieren las unas a las otras recíprocamente, mirando todas ellas a su cumplimiento total en Cristo. Así es que dice Daniélou que con Danel

se nos presenta un nuevo tipo, el de rey, destinado a administrar justicia y a gobernar con prudencia a su pueblo. Ya anuncia a Salomón, en el orden de la realeza, como Enoc prefigura a Elías en el de la profecía y Melquisedec a Aarón en el del sacerdocio ¹⁴⁷.

Y poco más adelante afirma que Noé, Job y también Danel “se presentan de este modo como figuraciones de Cristo” ¹⁴⁸.

Tal como lo vemos a Aragorn como un rey justiciero, que pone las cosas en su lugar, así también Danel prefigura con este rasgo a Jesucristo, puesto que el administrar justicia

147 DANIELOU, J. *Los Santos Paganos...*, p.51.

148 DANIELOU, J. *Los Santos Paganos...*, p.55.

será, en el orden cristiano, la atribución del rey mesiánico que separará las ovejas de las cabras y sabrá reconocer el gesto humilde del que da agua al sediento¹⁴⁹.

El rey humilde

Justiciero pero humilde debe ser este rey prefigurador de Cristo. Verdadera piedra de toque es esta virtud de la humildad, pues la soberbia del poder es para un rey la tentación más cercana: el erigirse en dios y querer ser adorado, tal como Sauron pretende de sus súbditos¹⁵⁰. Danel sabe que no es divino:

Es el orgullo lo que ha hecho que ciertos reyes pretendan una dignidad divina; pero Danel sabía “que era un hombre y no un dios” (*Ez.*, XXVIII, 2)¹⁵¹.

Así se nos presenta también Aragorn, sin que olvide por un instante su verdadera condición. Veremos que le dice en un momento a Gandalf “soy un [hombre] mortal” (*ESA*, III, p. 331). Pero no solamente así se manifiesta su humildad. Hemos visto que acata a Gandalf como una instancia más alta, y que no pretende sustituirlo en dignidad, sino sólo, en caso de grave necesidad y por fuerza, reemplazarlo, y aun entonces reconoce sus límites, como cuando le dice a Frodo:

Eres el Portador elegido por el Concilio. Se trata de tu propio camino, y sólo tú decides. En este asunto no puedo aconsejarte. **No soy Gandalf**, y aunque he tratado de desempeñarme como él, no sé qué designios o esperanzas tenía para esta hora, si tenía algo (*ESA*, I, pp.563-564).

149 DANIELOU, J. *Los Santos Paganos...*, p.51.

150 Recuérdese el ya citado pasaje de las notas al comentario de Auden: “Sauron deseaba ser un Rey-Dios, y sus servidores lo tenían por tal” (*C.*, p.286).

151 DANIELOU, J. *Los Santos Paganos...*, p.53.

Más importante aún es el hecho de que, en toda la campaña, reconoce que el papel central lo cumple Frodo, y que, si bien él fue su guía durante la ausencia de Gandalf, a partir de que Frodo y Sam cruzan el río en dirección a Mordor ya no puede conducir la empresa. Por eso dice, cuando decide seguir el rastro de los captores de Merry y Pippin:

 Mi corazón habla al fin con claridad: el destino del Portador ya no está en mis manos (*ESA*, II, p.18).

En su condición real, es no obstante consciente de su rol subordinado, y lo acepta sin amargura; siguiendo el rastro de los orcos, Gimli menciona la luz que Galadriel había regalado a Frodo, y responde Aragorn:

 –La necesitará más aquel a quien le fue destinada –dijo Aragorn–. Es él quien lleva adelante la verdadera Búsqueda. La nuestra es sólo un asunto menor entre los grandes acontecimientos de la época (*ESA*, II, p.27).

Aunque se refiere a la persecución que están llevando a cabo en ese momento, el sentido de sus palabras va más allá de esas circunstancias, y revelan su actitud fundamental, que alcanza toda su dimensión en los sucesos culminantes, cuando ya se ha manifestado como rey en Gondor y ha alcanzado una importante victoria sobre las fuerzas de Sauron. Entonces su papel secundario, que no es sino distraer al enemigo (pues la verdadera definición se encuentra en manos de Frodo), papel que pudiera ser visto como desairado y no a la altura de su dignidad, se hace por completo patente. Así lo expone Gandalf cuando se preparan para la última y desesperada acometida:

 Pero es preciso ante todo que el Ojo del Enemigo continúe apartado del verdadero peligro que lo amenaza. No podemos conquistar la victoria con las armas, pero con las armas podemos prestar al Portador del Anillo la única ayuda posible, por frágil que sea. [...] Tenemos que con-

vertirnos en carnada, aunque las mandíbulas de Sauron se cierren sobre nosotros. Y morderá el cebo, pues esperanzado y voraz creará reconocer en nuestra temeridad el orgullo del nuevo Señor del Anillo (*ESA*, III, pp.202-203).

Y frente a una pintura tan descarnada pero exacta de la situación, Aragorn dice luego de un silencio:

Que nadie se oponga ahora a los consejos de Gandalf [...] Si no fuese por él, hace tiempo que todo se habría perdido para siempre (*ESA*, III, p.203).

Y en esto está la clave del triunfo. El narrador no cesa de destacarlo. Cuando nos muestra a Frodo y Sam en Mordor, nos confirma el acierto de la estrategia elegida; Frodo y Sam pueden llegar a su destino porque Sauron concentra su atención en el ataque que conduce Aragorn asistido por Gandalf:

El Ojo no apuntaba hacia ellos: tenía la mirada fija en el norte, donde se encontraban acorralados los Capitanes del Oeste; y en ellos concentraba ahora el Poder toda su malicia (*ESA*, III, p.291)

Hay algo de inmolación también en esta actitud real. Aragorn enfrenta a Sauron, carga sobre sí el peso terrible del Ojo sin párpado, como cuando mira por la piedra ¹⁵², para apartarlo de Frodo. De tal modo comparte la carga con aquel. Tolkien pone en boca de un personaje una

152 El duro trance de mirar por el *palantir* deja a Aragorn semejante a “un hombre que ha trabajado en largas y atormentadas noches de insomnio” (*ESA*, III, p.57). Aragorn afirma su derecho, como rey, al uso de la piedra, ya reconocido por Gandalf (*ESA*, II, p.271), y se revela a Sauron, quien se preocupa porque lo ve como el heredero de Isildur y poseedor de la espada de Elendil, nuevamente forjada: un rival temible que lo desafía. Así se atrae la atención de Sauron fuera de Mordor, donde estriba su verdadero peligro, la destrucción del anillo. La prueba es severa; dice Aragorn a Legolas y Gimli: “Fue una lucha ardua, y la fatiga tarda en pasar” (*ESA*, III, p.57).

descripción del rey que resalta el rasgo central de la humildad. En efecto, el elfo Legolas puede entrever lo que hubiera podido ser Aragorn en caso de consentir a la tentación del anillo:

—En aquella hora yo observaba a Aragorn y me imaginaba en qué Señor poderoso y terrible se habría podido convertir si se hubiese apropiado del Anillo. No por nada le teme Mordor. Pero es más grande de espíritu que Sauron de entendimiento (*ESA*, III, p.197).

El rey sabio

El rasgo más difundido de Salomón es igualmente característico del rey en cuanto figura mesiánica. Nos dice Daniélou:

Hasta aquí hemos señalado en Danel la justicia y la piedad. Ezequiel nos muestra en él también a un sabio, un hombre “a quien ningún secreto se le ocultaba” (XXVIII, 3). Este elogio a propósito de un rey puede asombrarnos. Y sin embargo, es uno de los principales atributos que se les exigía en el antiguo Oriente. Sabiduría es aquí en primer término arte de gobernar¹⁵³.

Mas no es sólo esto, por cierto, sino otras cosas que también nos acercan a Danel y Aragorn, pues continúa Daniélou:

Pero la sabiduría no es sólo el arte de gobernar. Es también ciencia de las cosas ocultas. Estos secretos son los de la naturaleza. Así se dice de Salomón “que compuso tres mil máximas y disertó acerca de los árboles, desde el cedro del Líbano hasta el hisopo que nace en el muro” (*I Rey*. V, 12-13). Puede pensarse que esta sabiduría no le era propia y que la compartía con los otros reyes-sabios de Oriente. El conocía también “el ciclo de los años y la posición de las estrellas” (*Sap*. VII, 19). Pero más profundamente “la sabiduría está en los secretos de la ciencia de

153 DANIELOU, J. *Los Santos Paganos...*, p.53.

Dios” (*Sap.* VIII,4). Y por cierto también aquí la sabiduría de Danel permanecía al nivel del Dios cósmico, no alcanzaba al Dios vivo de la alianza. Pero era, sin embargo, auténtica sabiduría del verdadero Dios, como asegura Ezequiel¹⁵⁴.

No es de sorprender entonces que Aragorn conozca tanto de plantas (más allá de las propiedades medicinales de las que necesita para ejercer su don de curador) y de animales, gentes, geografía, y de historias y relatos, cuyo sentido profundo es capaz de desentrañar. Los hobbits se maravillan, al comienzo, de sus conocimientos:

—¿Dónde aprendiste esas historias si toda la región está desierta y olvidada? —preguntó Peregrin—. Los pájaros y las bestias no cuentan historias de esa especie.

—Los herederos de Elendil no olvidaron el pasado —dijo Trancos— [...] (*ESA*, I, p.290)

Pero hay además en la sabiduría del rey algo de profecía (en la línea de David, con quien comprobamos otra afinidad en cuanto que también compone cantares¹⁵⁵). Hay en Aragorn posibilidad de ver más allá, como cuando vaticina de modo concluyente a Eowyn que Théoden volverá de la guerra con Saruman, con lo que demuestra cierto saber manifestado en forma oracular, y anuncia que los sucesos definitivos tendrán lugar con el enfrentamiento con Sauron, al par que alude «figurativamente» a la misión de Frodo:

—El Rey regresará —dijo Aragorn—. ¡Nada temas! No es en el Oeste sino en el Este donde nos espera nuestro destino (*ESA*, II, p.169).

Sobre el final del sitio de Cuernavilla Aragorn enfrenta a la turba de orcos, que se burlan de él (otra sutil reminiscencia del Viernes Santo),

154 DANIELOU, J. *Los Santos Paganos...*, p.53.

155 Como se ve p.ej. en la fiesta de Rivendell y en las honras fúnebres de Boromir.

y les advierte, por su propio bien, del peligro que entraña para ellos el próximo amanecer:

Partid, de lo contrario ninguno de vosotros se salvará. Ninguno quedará con vida para llevar las noticias al Norte. No sabéis qué peligro os amenaza (*ESA*, II, p.193).

En este pasaje hay un ejemplo típico de una situación que podría considerarse como «profética». Aragorn no tiene elementos humanos en los que basar su anuncio, y su lenguaje, oracular, es malentendido por los orcos, quienes se burlan de su alusión al alba inminente pues son de una condición tal que no temen físicamente a la luz del sol. Por tanto, desprecian el mensaje que viene desde más allá de quien lo enuncia.

Por el contrario, los «buenos» perciben esta característica del rey, cuyo reconocimiento es puesto, por ejemplo, en boca de Eomer. Cuando se rencuentran luego de la batalla al pie de Minas Tirith, Aragorn le pregunta:

—¿No te lo predije en Cuernavilla?

—Sí, eso dijiste —respondió Eomer—, pero las esperanzas suelen ser engañosas, y en ese momento yo ignoraba que fueses vidente (*ESA*, III, p.157).

Es que el rey tiene esta capacidad para escrutar signos. La corrupción propia de esto está dada por las abominables prácticas de adivinaciones, pero éstas constituyen la caricatura diabólica de los verdaderos saberes representados en los textos antiguos. Daniélou llega a decir de la hija de Danel:

Su hija Paghat se dedica a seguir el rumbo de las estrellas. Pero Mircea Eliade nos ha enseñado que el alma religiosa de los paganos no siempre adora las estaciones y los astros en sí mismos, sino que ve en ellos las hierofanías de un poder misterioso ¹⁵⁶.

156 DANIELOU, J. *Los Santos Paganos...*, p.52.

El tema del “resto”

Ahora bien, el caso de Danel se inscribe en el conocido tema del «resto» que preserva Dios para cumplir sus designios salvíficos. En el universo tolkieniano también vemos las tiniebas del pecado extendiéndose sobre la tierra, y aquel buen rey, como en el caso de Danel, no es sino un eslabón en esa cadena de los fieles que a veces se limita a un hilo precioso pero delgadísimo:

Así Danel es justo ante Dios. Pero es justo en medio de un pueblo pecador. Si nuestro texto afirma que existen paganos que han hallado y servido al verdadero Dios, afirma también que ellos son una excepción. “Cuando por haberse rebelado pérfidamente contra mí la tierra” (*Ez.* XIV,13). La visión bíblica del mundo pagano nos lo muestra como arrastrado por la ola de idolatría y de pecado que se extiende sobre él. Es la visión del capítulo I de la *Epístola a los Romanos*. Pero, en medio de esta apostasía general, emergen algunos justos, como testigos de la verdad: tal como Noé “cuando había crecido la maldad del hombre sobre la tierra” (*Gén.* VI, 5), tal como Lot en medio de las iniquidades de Sodomá, tal como Danel en el seno de un pueblo idólatra y sensual ¹⁵⁷.

Aun cuando ya se ha establecido la Alianza con Abraham, dentro del mismo pueblo elegido ésta se mantiene, debido a la defección de muchos, a través de ese resto, como se lee en Isaías 10, 20-22:

[...] el resto de Israel y los sobrevivientes de la casa de Jacob no se apoyarán ya sobre el que los hirió, sino que se apoyarán con fidelidad en Yavé, el Santo de Israel. Volverá un resto, un resto de Jacob, al Dios fuerte. Porque aunque fuera tu pueblo, Israel, como las arenas del mar, sólo un resto volverá.

Y este “resto” pervive antes de Abraham, como dice Daniélou con referencia a Danel:

157 DANIELOU, J. *Los Santos Paganos...*, p.54.

Estos justos constituyen el pequeño “resto” que mantendrá a través de toda la continuidad de la historia preabrahámica la presencia sobre la tierra del culto del verdadero Dios. Ellos son los que impiden la ruina del mundo normalmente arrastrado por el pecado ¹⁵⁸.

Y este resto, en el mundo del relato, está constituido por los Dúnedain. En Rivendell, el convaleciente Frodo le dice a Gandalf, refiriéndose a Aragorn: “Pensé que era sólo un Montaraz”.

—¡Sólo un Montaraz! —exclamó Gandalf—. Mi querido Frodo, eso son justamente los Montaraces: los últimos vestigios en el Norte de un gran pueblo, los Hombres del Oeste (*ESA*, I, p.314).

FIGURAS DE FIGURAS

El rey está aquí concebido como el reflejo de una reyecía última y definitiva, lo que configura en el relato aquella fuerte tonalidad de advenimiento de la que hablábamos. Y en la novela encontraremos también reyes «menores», que reflejan el poder de Aragorn y por cuya mediación aluden a aquella reyecía plena.

Théoden

Tal es el caso de Théoden, rey de Rohan, por cuya enfermedad sufre todo su pueblo, y que es restaurado en su trono, en la plenitud de sus funciones, por Gandalf. Es decir por la recta potestad espiritual que lo rescata de las garras de otro poder espiritual corrupto, el de Saruman.

Cuando regresa victorioso de la batalla contra Isengard es aclamado por su gente, anticipando y prefigurando la plena manifestación de Aragorn:

158 DANIELOU, J. *Los Santos Paganos...*, pp.54-55.

Cuando el rey se acercó muchos hombres emergieron de entre las sombras de las rocas; y al reconocerlo, gritaron con voces de júbilo: –¡Théoden Rey! ¡Théoden Rey! ¡Vuelve el Rey de la Marca! (*ESA*, III, p.75).

Obsérvese el tema de la «vuelta» del rey, anunciada con toques de cuerno que culminan en un estallido de júbilo:

Entonces uno de ellos sopló un cuerno: una larga llamada cuyos ecos resonaron en el valle. Otros cuernos le respondieron [...] De improviso, desde gran altura, se elevó un gran coro de trompetas; sonaban, se hubiera dicho, en algún sitio hueco, como si las diferentes notas se unieran en una sola voz que vibraba y retumbaba contra las paredes de piedra.

Así el Rey de la Marca retornó victorioso del Oeste [...] (*ESA*, III, p.75)

Los hijos del senescal

Otras figuras derivadas, también del ámbito real, son los hermanos Boromir y Faramir. Resuena aquí el tema del hermano menor, como en el caso de Esaú y Jacob, y como en el de Ismael e Isaac, o incluso en el de Caín y Abel. El menor cumple con su función allí donde el mayor fracasa, pues Boromir, si bien se redime en la novela en el momento de su muerte heroica, sucumbe hasta cierto punto al influjo del anillo.

Faramir

Faramir, el menor, no sólo es buen guerrero, sino «sabio»: un atributo propio del orden superior, del cual lo recibe. Lo cual le posibilita rechazar, al igual que los sabios (Elrond, Gandalf, Galadriel, el propio Aragorn y, a su particular manera, Bombadil), la tentación de apoderarse del mismo (*ESA*, II, pp.383-384). La expectativa del advenimiento se centra en Faramir, durante el sitio de la ciudad de Gondor. Cuando vuelva

Faramir todo va a andar bien, porque los hombres le obedecen, y los animales también. Beregond, el soldado que hace de guía para Pippin en Gondor, le dice al hobbit:

—Pero las cosas podrían cambiar cuando regrese Faramir. Es valiente, más valiente de lo que muchos suponen; pues en estos tiempos los hombres no quieren creer que alguien pueda ser un sabio, un hombre versado en los antiguos manuscritos y en las leyendas y canciones del pasado, y al mismo tiempo un capitán intrépido y de decisiones rápidas en el campo de batalla (*ESA*, III, p. 38).

En tiempos decadentes, la figura del guerrero se priva de esa apertura a lo sacro y a la sabiduría. Se transforma en un «profesional» de la guerra. Boromir parece deslizarse por esta peligrosa ladera; no así Faramir, en quien se mantiene la subordinación de lo bélico a una dimensión más alta. Así lo vemos desde los ojos de Pippin, quien experimenta fuertes impresiones y al verlo por primera vez no puede evitar pensar en Boromir y en Aragorn:

Pippin [...] vio el rostro pálido de Faramir y se quedó sin aliento. Era el rostro de alguien que asaltado por un miedo terrible o una inmensa angustia ha conseguido dominarse y recobrar la calma. Orgulloso y grave, se detuvo un momento a hablar con el guardia, y Pippin, que no le quitaba los ojos de encima, vio hasta qué punto se parecía a su hermano Boromir, a quien él había querido desde el principio, admirando la hidalguía y la bondad del gran hombre. De pronto, sin embargo, en presencia de Faramir, un sentimiento extraño que nunca había conocido antes, le embargó el corazón. Éste era un hombre de alta nobleza, semejante a la que por momentos viera en Aragorn, menos sublime quizá pero a la vez menos imprevisible y remota: uno de los Reyes de los Hombres nacido en una época más reciente, pero tocado por la sabiduría y la tristeza de la Antigua Raza. Ahora sabía por qué Beregond lo nombraba con veneración. Era un capitán a quien los hombres seguirían ciegamente, a quien él mismo seguiría, aun bajo la sombra de las alas negras (*ESA*, III, pp.99-100).

Por cierto que también Faramir debe sufrir un «descenso», una analogía de muerte y resurrección transfigurante antes de alcanzar su plena estatura. En efecto, baja al sepulcro por obra de la locura de su padre Denethor, y es salvado por Gandalf, merced a la mediación del hobbit Pippin (*ESA*, III, pp. 160ss.), para ser posteriormente curado por el Rey Aragorn, quien lo ungirá por fin como Señor de Ithilien.

XII

Gandalf: la función sacerdotal

Podemos considerar todavía una tercera figura: Gandalf, que cumple, en cierto modo, un rol sacerdotal. Se ha hablado largamente de la «trifuncionalidad» en las sociedades indoeuropeas. Se reconocen tres funciones: los que oran, los que defienden y los que trabajan la tierra y realizan tareas vinculadas a la producción de bienes en general ¹⁵⁹. Esto mismo puede también observarse en *El Señor de los Anillos*. Los trabajadores que más de cerca vemos son los hobbits (artesanos, agricultores, etc.). Los defensores son los guerreros, cuyo arquetipo es Aragorn. Pero faltaría el estamento sacerdotal. Tolkien explica en sus cartas que en el mundo religioso de Númenor la función sacerdotal está imbricada en el rey:

Además, cuando los “Reyes” llegaron a su fin, no hubo equivalente a un “sacerdocio”, pues ambas cosas eran idénticas, según las ideas númenóreanas ¹⁶⁰.

159 Para poner un ejemplo de la Edad Media española, véase el Infante Don Juan Manuel: “ca los estados del mundo son tres: oradores, defensores, labradores. Cada vno destos son muy buenos, en que puede [omne] fazer mucho bien en este mundo et saluar el alma” (DON JUAN MANUEL. *Libro del cauallero et del escudero*, en *Obras Completas*, I, p.44). Y en el *Libro de los estados*: “todos los estados del mundo que se ençierran en tres: al vno llaman defensores; et al otro, oradores: et al otro, labradores” (*id.* p. 395). Para la inclusión de diversas actividades en el estado de los labradores, cf. pp.396 ss.

160 En el borrador a R.Murray S.J., del 4-XI-54. C., p.242.

Por otra parte, sin embargo, hay algo de la función sacerdotal que apunta en Gandalf. La Iglesia enseña que dicha función sacerdotal no estuvo nunca totalmente ausente en la historia de los hombres, figurada misteriosamente en algunos personajes que anticiparían el definitivo sacerdocio de Cristo:

Por eso aquella antigua obra llamada “Las Constituciones Apostólicas” [VIII, 5,3] no vacila en afirmar que “desde el origen Dios suscitó sacerdotes para que cuidasen a su pueblo, a Abel desde el comienzo, a Set, a Enoc, a Noé, a Melquisedec y a Job”¹⁶¹.

En el Antiguo Testamento la gran figura sacerdotal es Melquisedec, cuya resonancia apunta con fuerza en Gandalf. Como a aquel, no le conocemos autor de días, aparece misteriosamente, no conocemos su morada original (cf. Heb. 7, 3).

La tradición de la Iglesia ha visto en Melquisedec la figura del sacerdocio de Cristo, viniendo directamente de lo alto, y no transmitido por la sangre. Dice A. Sáenz:

En general, los escritores católicos han considerado a Melquisedec como figura de Cristo, Rey y Sacerdote. [...] Melquisedec es rey y sacerdote, uniendo en sí las dos unciones que estarían divididas entre David y Aarón, y que sólo se reunirían definitivamente en Jesús ¹⁶².

Gandalf nos hace pensar por momentos, curiosamente, en Melquisedec. Llamen la atención algunos rasgos de Melquisedec tal como nos aparecen relatados en las visiones de Ana Catalina Emmerick, religiosa alemana que vivió a principios del siglo XIX. Nosotros sabemos que, en el universo de Tolkien, Gandalf es un «maia», un ser de naturaleza «angélica»¹⁶³. Dice por ejemplo Ana Catalina:

161 SÁENZ, A. *Cristo y las Figuras Bíblicas*, p.48.

162 *Cristo y las Figuras Bíblicas*, p.88.

163 Cf. esp. “Los Istari”, en *Cuentos Inconclusos*, pp.483-502.

He visto muchas veces a Melquisedec; pero nunca como un hombre, sino como un ser de otra naturaleza; como mensajero y enviado de Dios. Jamás he visto un determinado lugar de su habitación; ningún país que fuera su patria; ninguna relación de Melquisedec con parientes, ascendientes o descendientes [...] he visto que tenía un parecido con los ángeles, que yo veía en la celestial Jerusalén, y con el estilo que más tarde Moisés, por orden de Dios, hizo confeccionar los vestidos sacerdotales.

He visto a Melquisedec en diversos lugares, apareciendo para aconsejar, interceder, ordenar muchas cosas que miraban al bien de los pueblos y las tribus, como también en ocasiones de triunfo en algunas batallas. Donde él se presentaba su autoridad era incontestable ¹⁶⁴.

Más adelante dice la religiosa que va como preparando cosas y lugares:

Muchas veces he visto a Melquisedec, mucho antes de Semíramis y Abraham, recorriendo Tierra Santa, entonces salvaje e inculta, ordenando, disponiendo y señalando lugares. Lo veía siempre solo y pensaba para mí: “¿Qué querrá este hombre aquí ahora, siendo que no hay nadie en esta tierra?”. Lo he visto cavar un pozo en una montaña, de donde brotó el río Jordán. Tenía en sus manos un taladro delgado y largo, que entraba como un rayo en las entrañas de la tierra. Lo he visto abrir en diversos lugares fuentes de agua. [...] Melquisedec tomó en posesión muchos lugares de la Tierra Santa señalándolos desde entonces. Midió el espacio donde más tarde estuvo la fuente de Betesda. Puso una piedra donde debía levantarse el templo, antes que existiera Jerusalén. Lo he visto plantar como semillas, y crecieron esas doce nobles piedras, a orillas del Jordán, donde se detuvieron los sacerdotes con el Arca de la Alianza en su paso por el río. De este modo he visto siempre a Melquisedec, solo, menos cuando intervenía entre los hombres para reconciliar, apartar y guiar familias y jefes de pueblos de un punto a otro del mundo ¹⁶⁵.

164 EMMERICK, Ana Catalina. *Visiones y revelaciones completas*, II, p.62. 164 EMMERICK, Ana Catalina. *Visiones y revelaciones completas*, II, p.62.

165 EMMERICK, Ana Catalina. *Visiones y revelaciones completas*, II, pp.66-67.

Imposible no evocar aquí a Gandalf, «el elfo del bastón», como lo llamaban los hombres, con uno de sus nombres de los cuales el más arcaico era “Olorin” (*ESA*, II, p.382). El poder espiritual, aquello que en la tradición hindú está representado por la función de los brahmanes, está en la novela impersonado en Gandalf, figura sacerdotal.

Gandalf el gris

Gandalf también, como Aragorn, irá revelándose a lo largo del relato. Primero se nos aparece como el que se pone, dentro de su “orden”, en el “último lugar”. De hecho, es quien más tarde llega a la Tierra Media. Y acata las decisiones de Saruman, hasta que la traición de éste resulta absolutamente evidente. Es humilde, a pesar de sus arranques de impaciencia, y no busca el poder temporal. Y de algún modo él también va mansamente hacia la prueba, que lo aguarda en la grieta de Moria, tal como se lo señala Aragorn:

No pienso ahora en el Anillo, ni en ninguno de nosotros, Gandalf, sino en ti. Y te digo: si cruzas las puertas de Moria, ¡cuidado! (*ESA*, I, p.422).

Y por cierto que Gandalf presiente que el camino que pasa bajo la montaña ¹⁶⁶ es el de su dolorosa purificación:

Temí todo el tiempo que estuviésemos obligados a tomar ese camino (*ESA*, I, p.429).

166 “Existe, pues, una relación estrecha entre la montaña y la caverna, en cuanto una y otra se toman como símbolos de los centros espirituales, como lo son también, por razones evidentes, todos los símbolos «axiales» o «polares», de los cuales uno de los principales es precisamente la montaña. Recordaremos que, a este respecto, la caverna debe considerarse situada bajo la montaña o en su interior, de modo de encontrarse igualmente sobre el eje, lo que refuerza aún el vínculo existente entre ambos símbolos, en cierto modo complementarios entre sí” (GUENON, R. *Símbolos Fundamentales...*, p.186).

Pero luego de la lucha con el balrog, y de su descenso y ascenso bautismal, vuelve transformado y, con autoridad incontestable, destituye a Saruman y asume el nuevo color que éste había despreciado: el blanco ¹⁶⁷.

Gandalf el Blanco

Es por boca del propio Gandalf que nos enteramos del cambio de color, a la vez que advertimos que tras esto latén profundos significados. Habla con autoridad y firmeza, doblegando a Saruman ante los atónitos hobbits que constituyen nuestro «punto de vista», lo que no debe olvidarse:

—¡Saruman! —gritó, y la voz creció aún más en potencia y autoridad—. ¡Mírame! No soy Gandalf el Gris a quien tú traicionaste. Soy Gandalf el Blanco que ha regresado de la muerte. Ahora tú no tienes color, y yo te expulso de la orden y del Concilio (*ESA*, II, p.256).

El cambio es percibido por los hobbits. Se acentúan las características de lo sacro, paradojales por cierto, tal como observa Merry:

—Ha crecido, o algo así. Es al mismo tiempo más amable y más inquietante, más alegre y más solemne, me parece (*ESA*, II, p.265).

En el mundo cristiano, el simbolismo del blanco, y más precisamente, de la vestidura blanca, tiene una notable presencia. En la Transfiguración del Señor (Mt. 17, 2; Mc. 9, 3), nos encontramos con que “sus

167 Cuando Saruman revela sus planes a Gandalf y lo pone preso en Orthanc, le dice: “¡Pues yo soy Saruman el Sabio, Saruman el Hacedor de Anillos, Saruman el Multicolor!” “Me gusta el blanco”, replica Gandalf. Y Saruman se burla: “¡El blanco! [...] Está bien para el principio. La ropa blanca puede teñirse. La página blanca puedes cubrirla de letras. La luz blanca puede quebrarse” (*ESA*, I, p.368).

vestidos se volvieron blancos como la luz”. Y debe recordarse que durante la Pasión no faltó tampoco este elemento: “Herodes, con su escolta, lo despreció y por burla le vistió una vestidura blanca” (Lc. 23, 11). Y esto ciertamente se inscribe plenamente en la tradición bíblica. Estudiando el simbolismo del vestido, señala A. Sáenz:

Notemos que en la Escritura es precisamente el blanco el color de los vestidos sagrados. Los sacerdotes del Antiguo Testamento llevaban vestidos de lino blanco (cf. Ex. 39, 24). El Apocalipsis nos describe a los 84 ancianos vestidos de blanco (cf. Ap. 4, 4). Los vestidos blancos de Cristo en la Transfiguración recuerdan el hábito blanco del sumo sacerdote el día de la fiesta de la Expiación. El color blanco del vestido de los neófitos podría aludir también a este tema ¹⁶⁸.

En la lucha contra las tinieblas de Mordor, el blanco entraña la presencia de la luz, tal como en el simbolismo cristiano. La luz, que está en el origen, perdida por el pecado y restituida con el bautismo. El revestimiento de la túnica blanca en los bautizados figura la pureza del alma y la incorruptibilidad del cuerpo:

Otra serie de textos patrísticos ve en las túnicas blancas una imagen de la restauración de la integridad primitiva, en la que había sido creado el primer Adán, un símbolo de la recuperación del vestido de luz que era el del hombre antes de la caída ¹⁶⁹.

El blanco está pues en el comienzo, y también al final:

Los vestidos blancos tienen asimismo una significación escatológica. [...] los vestidos blancos designan la gloria con que se cubren los mártires después de su heroica muerte. Así el Apocalipsis nos muestra a los que por el martirio han triunfado del demonio, vestidos de blanco (cf.

168 SÁENZ, A. “El vestido como símbolo”, p.383, n.36.

169 SÁENZ, A. “El vestido como símbolo”, p.383.

3,5.18) Y en la visión que se relata de la “Pasión” de Santa Perpetua los mártires que la han precedido en el Paraíso aparecen con ropaje blanco¹⁷⁰.

Un senescal

En Gandalf se nos presenta sobre todo la actitud de servicio. El poder temporal no le corresponde. No es esa su función, tal como se lo plantea a Denethor:

[...] yo no gobierno en ningún reino, ni en el de Gondor ni en ningún otro, grande o pequeño. Pero me preocupan todas las cosas de valor que hoy peligran en el mundo (*ESA*, III, p.25).

Él es un enviado, y representa poderes de lo alto. No trabaja para sí. Tal vez la mejor definición en este sentido está en la frase breve pero tan cargada de sentido que le dirige al mismo Denethor, en términos tales como para que éste lo comprenda:

Pues también yo soy un senescal (*ESA*, III, p.26).

Senescal, no busca para sí el poder. De toda la Compañía, dice Guido Somnavilla, es “el primero de todos ellos dispuesto a sacrificarse”. Y continúa el jesuita:

El arquetipo lejano y absoluto es en el fondo sin duda Cristo, muerto y resucitado (de hecho Gandalf de algún modo muere y desaparece en el abismo, en un choque audaz con el enemigo y después vuelve transfigurado)¹⁷¹.

170 SÁENZ, A. “El vestido como símbolo”, pp.383-384.

171 SOMMAVILLA, G. “San Ignacio de Loyola contemporáneo”, p.365. El autor compara a la “Compañía” que parte de Rivendell con los que salen con San Ignacio, y dice que Gandalf “recuerda irresistiblemente también a Ignacio”.

XIII

Contrafiguras

Cada estamento tiene su corrupción específica. El sacerdotal la muestra en Saruman, de algún modo «sacerdote» apóstata. La función real y guerrera presenta su deformación esbozada en Boromir y más acabadamente en Denethor. Los hombres «del común», representados por los hobbits, están pintados en su corrupción en diverso grado por los Sacovilla-Bolsón, con sus pequeños vicios de chismografía, envidia y codicia, por los otros de la Comarca que sucumben a las presiones de Zarquino, y finalmente por Gollum, totalmente prisionero de sus tendencias más bajas.

Gollum

Gollum sería el opuesto de Frodo. En él las virtudes de los hobbits se han oscurecido, y sólo permanece la tenacidad de un egoísmo endurecido y un centrarse completamente en sí mismo, y aun esto limitado a sus apetencias primordialmente físicas. Ya hemos hablado de su esquizofrenia y de su acelerado deslizarse hacia la nada. Tal vez uno de los momentos más patéticos es el de su respuesta a las preguntas de Faramir en el refugio, cuando éste inquiere:

«¿Cómo te llamas? ¿De dónde vienes? ¿Y a dónde vas? ¿Cuál es tu ocupación?»

Y esto es lo que obtiene:

—Estamos perdidos —dijo Gollum—. Sin nombre, sin ocupación, sin el Tesoro, nada. Sólo vacío. Sólo hambre; sí, tenemos hambre (*ESA*, II, p.411).

CONTRAFIGURA DEL GUERRERO

La corrupción del guerrero, de los «defensores», al decir de los medievales, que incluye eminentemente al rey, se da mediante los vicios propios del estamento: el amor desordenado por el poder, el querer combatir al mal con sus propias armas: de ahí la tentación de usar el anillo. La renuncia a emplearlo es algo que Boromir, por ejemplo, no termina de entender.

Boromir

Boromir es un personaje visto con mucha simpatía y comprensión por Tolkien, quien admiraba a los guerreros. Hay que tener presente que conoció directamente los horrores de la Primera Guerra Mundial, y que durante la Segunda corrieron real riesgo sus hijos. Basta recordar algunas de sus cartas en esos años ¹⁷². Su visión de la guerra no es, pues, algo artificialmente idealizado, pues la experimentó en sí mismo y en su familia. Esto da más realce a su valoración de la función guerrera.

Boromir es, hasta cierto punto, una contrafigura de Aragorn ¹⁷³. En muchas cosas, es un anti-Aragorn. Representa una clara posibilidad de

172 Cf. p.ej. la carta a Michael, del 9 de junio de 1941 (*C.*, pp.69-70).

173 La contraposición está además simbólicamente aludida mediante el contraste entre el cuerno de Boromir, que se quiebra, y la espada de Elendil, que es forjada de nuevo para Aragorn. El cuerno era atributo de los senescales (*ESA*, II, p.20), cuya función era aguardar la llegada del rey y reconocerlo. En el cuerno roto puede verse una correspondencia del velo del Templo, rasgado cuando la muerte de Cristo (Mt.27,51; Mc.15,38; Lc.23,45).

la corrupción del guerrero: confía sobre todo en sus propias fuerzas, está lleno de orgullo y quiere valerse de cualquier medio, más allá de lo que le digan los sabios (lo sacerdotal) para vencer al enemigo, al que concibe sobre todo como algo exterior a sí mismo y a los suyos. Dice Faramir, al enterarse por Frodo del influjo que sobre su hermano mayor llegó a ejercer el anillo:

Si fuera un talismán que procurara ventajas en la guerra, puedo creer por cierto que Boromir, el orgulloso y el intrépido, el a menudo temerario Boromir, siempre soñando con la victoria de Minas Tirith (y con su propia gloria) haya deseado poseerlo y se sintiera atraído por él (*ESA*, II, pp.383-384).

No obstante lo cual se redime; se arrepiente antes de morir en el cumplimiento de su función, precisamente defendiendo a los hobbits, más débiles ¹⁷⁴.

Denethor

Este último es contrafigura del noble porque falla en lo que le es propio. Es un senescal, un mayordomo. Está llamado, antes que cualquier otro, a reconocer a su rey y entregarle la heredad; justamente lo que no quiere hacer ¹⁷⁵. Cuando llega por fin aquel a quien su estirpe

174 Llama la atención la cantidad de veces que se alude a lo largo del relato a la redención de Boromir. Por ejemplo: “Que haya o no cometido un error, de algo estoy seguro: murió con ventura, cumpliendo una noble misión”. Así dice Faramir a Frodo (*ESA*, II, p.381). Y Gandalf a Denethor: “Está muerto, y ha tenido una muerte digna” (*ESA*, III, p.104). En el texto original inglés, en ambos casos se utiliza la misma expresión: “**died well**”. Gandalf es por otra parte más explícito cuando se entera por Aragorn de la muerte de Boromir, atribuyendo un papel providencial a Merry y Pippin en la redención de aquel: “Galadriel me dijo que estaba en peligro. Pero consiguió escapar de algún modo. Me alegro. No fue en vano que los hobbits jóvenes vinieran con nosotros, al menos para Boromir” (*ESA*, II, p.128).

175 Tolkien en cambio contrasta la actitud de Faramir, durante su breve permanencia en el cargo: [...] “como ya estaba curado había reclamado el mando y ahora era el Senescal de la Ciudad, aunque por poco tiempo; y tenía que ordenar todas las cosas para aquel que pronto vendría a reemplazarlo” (*ESA*, III, p.321).

debía estar fielmente esperando, hay una resistencia. Esto en *El Señor de los Anillos* está magistralmente insinuado ¹⁷⁶; en otros escritos está detalladamente descripto. Aragorn había estado ya antes en Gondor, bajo otro nombre, el de Thorongil ¹⁷⁷, y Denethor intuye entonces que será este quien asumirá el trono. No se trata con esto de deponer a Denethor, o de despojarlo; el rey busca lo que es suyo. Pero, de hecho, el senescal teme pasar a un segundo lugar.

Más grave que la de Boromir es pues la caída de Denethor, que culmina en el suicidio ¹⁷⁸. Un suicidio que lleva a Tolkien a un inusual grado de explicitación, cuando habla de los “*heathen kings*” ¹⁷⁹. Para llegar a lo cual cumple Denethor una interesante parábola: se desespera cuando ve el real poder del enemigo, mirando por el “palantir”. Por cierto que tiene derecho a mirar por la piedra, y ésta, a su vez, no lo engaña. Le muestra lo que en verdad hay. Pero al senescal, presa del orgullo –vemos que Gandalf une “*pride and despair*”–, le falta la esperanza sobrenatural, que supone la humildad. No ha alcanzado lo que Castellani siguiendo a Kierkegaard llama el “estadio religioso” ¹⁸⁰. Es un hombre

176 Tempranamente, ya en el Concilio de Elrond, asoma el tema. Aragorn formula a Boromir una pregunta crucial: “¿Deseas que la Casa de Elendil retorne al País de Gondor?” (ESA, I, p.351). La respuesta de Boromir es ambigua y evasiva. Todo el problema está planteado en germen.

177 “Apéndice A”, p.1151.

178 En el Antiguo Testamento, Saúl persigue a David, quien debe refugiarse en cavernas y en tierra extranjera. “Saúl atacó a los filisteos pero al saberse derrotado, se suicidó (I Samuel 31)” (SÁENZ, A. *Cristo y las figuras bíblicas*, p.157).

179 “–Nadie te ha autorizado, Senescal de Gondor –respondió Gandalf–, a decidir la hora de tu muerte. Sólo los reyes paganos sometidos al Poder Oscuro lo hacían, inmolándose por **orgullo y desesperación** y asesinando a sus familiares para sobrellevar mejor la propia muerte” (ESA, III, p.164).

180 Cf. CASTELLANI, L. *De Kirkegard a Tomás de Aquino*: “Una descripción abstracta de las tres esferas estética, ética y religiosa en vano la buscarán Uds. en las obras del danés [...] él dice simplemente que el estadio estético está bajo el signo del placer, el estadio ético bajo el signo de la lucha y la victoria, el religioso bajo el signo del sufrimiento.” (p.154). En el estadio ético la derrota es un escándalo. El asumir su dolor es ya el paso al estadio religioso. Cita Castellani: “El sufrimiento es el signo del estadio religioso [...] En el estadio ético hay también dolor; pero es el lugar del paso a la acción, es el estímulo; excepto el arrepentimiento, que es el paso al estadio religioso.” (p.84). Podría por otra parte verse a Gollum como un ejemplo del estadio estético, regido por el placer, que también culmina en la desesperación: “la disgregación interior de la solicitud mundana y de la angustia demoníaca, la cual está escondida en el fondo del «estadio estético»” (p.116).

del “estadio ético”, al igual que Boromir. Entienden las categorías guerreras en clave natural, pero se les escapa la dimensión religiosa. Y no alcanzan las categorías religiosas porque no se han subordinado al poder espiritual –para hablar en términos de las querellas medievales–, personificado en ese mundo por Gandalf. En las ya citadas notas de Tolkien al comentario de W. Auden podemos leer:

Denethor estaba teñido de mera política: de ahí su fracaso y la desconfianza que sentía por Faramir. Para él había llegado a ser un motivo primordial la preservación de la política de Gondor tal como era, en contra de otro potentado que se había hecho más fuerte y que debía ser temido y en contra del cual era preciso luchar por esa razón y no porque fuera implacable o malvado. Denethor despreciaba a los hombres menores, y se puede tener la seguridad de que no distinguía entre los orcos y los aliados de Mordor. Si hubiera sobrevivido como vencedor, aun sin utilización del Anillo, habría dado un gran paso para convertirse él mismo en tirano, y los términos y el tratamiento que habría acordado a los pueblos engañados del este y del sur hubiera sido cruel y vengativo. Se había convertido en un líder “político”: Gondor contra el resto (C., p.283).

SARUMAN O LA APOSTASÍA DEL «RELIGIOSO»

Saruman, por su parte, representa la corrupción de lo religioso, que es peor que la otra. *Corruptio optimi pessima*. Su apostasía es el mayor y más grave daño que sufren los enemigos de Sauron. Respondiendo a Gimli, que pregunta si no es acaso Saruman un traidor, dice Gandalf:

–Sí, lo es [...] Nada de lo que hemos soportado en los últimos tiempos nos pareció tan doloroso como la traición de Isengard (ESA, II, p.130).

En Saruman hay por cierto un saber elevado, pero vuelto hacia la propia glorificación. Con soberbia farisaica, se complace en sí mismo. Temprano en el relato oímos a Gandalf decirle a Frodo:

Tiene profundos conocimientos, y un orgullo que ha crecido a la par (ESA, I, p.74).

Y para complacer esa soberbia, Saruman busca el poder. Es éste en su discurso un tema dominante, que lo obsesiona. Contrafigura de Gandalf, en quien se retrata una actitud de servicio, Saruman encarna la *libido dominandi*, una desatada inclinación a imponer su voluntad sobre la realidad, a la que ve sólo como un campo de acción pasivo para su propia exaltación. Por boca de Gandalf, en el Concilio de Elrond, nos enteramos de lo que Saruman le propone:

El tiempo de los Elfos ha quedado atrás, pero el nuestro está ya muy cerca: el mundo de los Hombres, que hemos de **gobernar**. Pero antes necesitamos **poder, para ordenarlo todo como a nosotros nos parezca**, y alcanzar ese bien que sólo los Sabios entienden. [...] Un nuevo Poder está apareciendo. [...] **Tenemos que unirnos a ese Poder**. Es el camino de la prudencia, Gandalf. Hay esperanzas de ese modo. La victoria del Poder está próxima, y habrá grandes recompensas para quienes lo ayuden. A medida que el Poder crezca, también crecerán los amigos probados; y los Sabios como tú y yo podríamos con paciencia llegar al fin **a dominarlo, a gobernarlo**. Podemos tomarnos tiempo, podemos esconder nuestros designios, deplorando los males que se cometan al pasar, pero aprobando las metas elevadas y últimas: Conocimiento, Dominio, Orden (ESA, I, pp.368-369).

La caída de Saruman se explicita sobre todo en el capítulo “El Palantír” (ESA, II, pp.262ss), donde se muestra lo vano del propósito de negarse a servir. Saruman termina por convertirse en presa del poder de Sauron. Solo, enemistado con unos y otros, traidor por partida doble.

Las Escrituras y lo farisaico

También en el mundo de Tolkien existen escrituras. No son por cierto “sagradas”, ni inspiradas en el mismo sentido que nuestro Anti-

guo Testamento. Pero conservan saberes valiosos, y de su recta interpretación se derivan grandes bienes. Esto vale para los «antiguos cantares y decires»¹⁸¹ que aparecen con frecuencia, referidos a diversos temas, pero sobre todo al *corpus* más importante que se conserva en Gondor, cuya descripción oímos con Frodo de boca de Faramir:

Nosotros, los de la casa de Denethor, tenemos por tradición un conocimiento profundo de la antigua sabiduría; y en nuestros cofres conservamos además muchos tesoros: libros y tabletas escritos en caracteres diversos sobre pergamino, sí, y sobre piedra y sobre láminas de plata y de oro. Hay algunos que nadie puede leer; en cuanto a los demás, pocos son los que logran alguna vez entenderlos (*ESA*, II, p.382).

El «pagano» Denethor soporta de mal grado que Gandalf acceda a ellas (*ESA*, I, p.358). Su actitud es más bien la de clausurarse en la profanidad, atraído por el poder y la honra puramente temporales. Gandalf en cambio, como figura sacerdotal y profética, las estudia con la debida disposición (*ESA*, I, p.358; II, p.382). También Saruman lo había hecho, maestro en saberes. Las había estudiado largamente, sostiene Denethor (*ESA*, I, p.358). Pero para hacerse dueño de sus secretos y emplearlos en su propio beneficio, ocultando información y volviéndolas, al modo de los fariseos, en instrumento de dominio sobre los demás. Que es lo único que finalmente le interesa. No busca sino su propia gloria.

181 Cf. p.ej. *ESA*, II, pp.37, 40, 189, 207, 275; III, p.181.

XIV

Otras prefiguraciones

Espacios sacros

Hemos ya señalado que el viaje iniciático no se lleva a cabo a través de un espacio cualitativamente homogéneo, sino fuertemente diferenciado. Hay, como en el Antiguo Testamento, lugares sagrados, aquellos que en la degradación del mito pagano se consideraban centros de irradiación numinosa. Se combinan aquí diversos elementos: la nostalgia del Paraíso perdido y, a través de ella, la de la Patria definitiva. Toda la obra está recorrida por una agudísima nota de añoranza ¹⁸². Pero hay a la vez aquello del Tabor, el sitio de la Transfiguración del Señor (Mt. 17, 1-13; Mc. 9, 13-28; Lc. 9, 7-43; 2 Pe 1, 17): una anticipación de la gloria, pero destinada a fortalecer a los discípulos para las futuras pruebas. Un lugar no para quedarse, todavía, sino para encender la esperanza.

Hay por un lado espacios protegidos, y otros donde la nota de sacralidad es más relevante. Se observa una gradación. No es lo mismo la casa de Bombadil que Rivendell, Lórien o el refugio de Faramir, o más

182 Añoranza y nostalgia que no llevan a la desesperación pagana, sino que son acicate a la esperanza cristiana. Dice C.S. Kilby: *"It is a story of the movement from eternity to time and therefore of sadness. It is a book of infinite losses, of cosmic diminution, of paradise lost, and yet not without its eucatastrophe and evangelium"* (KILBY, C.S. "Mythic and Christian Elements in Tolkien". En MONTGOMERY, John W. and WALSH, Chad., Ed. *Myth, Allegory and Gospel*, p.128).

aún, antes, de algún modo, la misma Comarca. Pero todos, en distinta medida, son precarios. Están amenazados desde fuera. Los más importantes son enumerados por Galdor en el concilio de Elrond:

El poder que todavía queda está aquí entre nosotros, en Imladris, o en Cirdan de los Puertos, o en Lórien (ESA, I, p.378).

O sea los Puertos Grises, Rivendell y Lórien. Al llegar a este último sitio, dice Aragorn:

Pero esta noche y por vez primera desde que dejamos Rivendel dormiré sin ningún temor (ESA, I, p.509).

Esta misma nota de seguridad se observa en otros lugares, alivio transitorio pero necesario para no concluir en la quiebra por el exceso de tensión. En el refugio de Faramir, Frodo y Sam se sienten reconfortados:

El vino les corría por las venas y los miembros cansados y se sentían alegres y ligeros de corazón como no lo habían estado desde que partieran de las tierras de Lórien (ESA, II, p.392).

Estos espacios tienen límites, umbrales, cuyo traspaso en uno u otro sentido es siempre peligroso. Esta noción del límite resalta la diversidad cualitativa de la dimensión espacial. No nos movemos en un todo amorfo. Respecto del dominio de Bombadil, por ejemplo, señala Gandalf en el concilio de Elrond:

Y ahora se ha retirado a una región pequeña, dentro de límites que él mismo ha establecido, aunque nadie puede verlos (ESA, I, p.378).

Y el mismo Tom canta, al despedirse de los hobbits:

*Las tierras de Tom terminan aquí; no traspasará las fronteras.
Tiene que ocuparse de su casa, ¡y Baya de Oro está esperando!* (ESA, I, p.215).

Pero más allá de la seguridad, lo sacro de determinados ámbitos se nos revela a través de los personajes que tienen una experiencia de esto. Tolkien se complace en ubicarnos en la perspectiva de Sam, quien es particularmente sensible en este sentido. La tensión de lo propio y lo «otro», en una síntesis admirable, se patentiza en sus observaciones. Así por ejemplo se refiere a Lórien:

[...] pero nunca supe de una tierra mejor que esta. Es como estar en casa y de vacaciones al mismo tiempo, si usted me entiende (*ESA*, I, p.512).

Anticipo de la morada definitiva, de la cual la terrena no es sino imagen. Sam tiene una experiencia del «ocio» en el sentido antiguo, de la «fiesta», del tiempo sagrado del gozo inefable. Pero todavía está *in statu viatoris*. Estas son figuraciones del hogar definitivo. Cuando pasan en el camino de regreso por Rivendell, va a decir:

–Bueno, señor Frodo, hemos viajado mucho y lejos, y hemos visto muchas cosas; pero no creo que hayamos conocido un lugar mejor que este. Hay un poco de todo aquí, si usted me entiende: la Comarca y el Bosque de Oro y Gondor y las casas de los Reyes y las tabernas y las praderas y las montañas todo junto. Y sin embargo, no sé por qué pienso que convendría partir cuanto antes. Estoy preocupado por el Tío, si he de decirle la verdad (*ESA*, III, p.352).

Remansos en el camino de la peregrinación terrenal. Como siempre más explícito en su epistolario, Tolkien se refiere a Rivendell en la mencionada carta a M.Waldman:

Los Elfos perduraron en lugares secretos (todavía no revelados). El último Reino Elfico de Gilgalad se mantiene de manera precaria en las costas del extremo oeste, donde están los puertos de los Barcos. Elrond el Medio Elfo, Hijo de Earendil, mantiene una especie de santuario encantado en *Imladris* (en inglés, *Rivendell*), en el extremo oriental de las tierras occidentales. [Sigue en nota al pie:] Elrond simboliza la tradición antigua, y su casa representa la sabiduría común, la preservación

reverente de todas las tradiciones referidas a la bondad, el conocimiento y la belleza. No es una escena de *acción* sino de *reflexión*. Es por tanto un lugar de paso para todos los hechos o “aventuras”. Puede encontrarse en el curso del camino [(como en *El Hobbit*)], pero quizá sea necesario tomar [desde allí] un rumbo totalmente inesperado. Así ocurre en *El Señor de los Anillos*: habiendo escapado [hacia] Elrond de la persecución inminente del mal, el héroe parte en una dirección completamente nueva, decidido a enfrentar el mal en sus orígenes. (C., p.182)

No ha llegado aún la hora de la plenitud. Ni siquiera para Frodo luego del último viaje a la tierra donde curará sus heridas, donde llegará (ESA, III, p.414), tal como lo soñara en lo de Bombadil (ESA, I, p.196), atravesando una cortina de lluvia ¹⁸³. Habrá que esperar a la “última batalla”, luego de la cual tendremos los “nuevos cielos y la nueva tierra”.

Algunos recaudos

No debe olvidarse que la figura “esconde y muestra”. De allí que al acercarnos al mundo de Tolkien con una mirada cristiana conviene recordar la distancia que va “de la figura a lo figurado”, por una parte, y por otra tener presente que nuestro autor no se complace en lo «alegórico», tal como vimos que él lo define. Debemos extremar muchas veces las precauciones para no excedernos en atribuir rasgos figurativos muy netos cuando sólo habrá una nota muy débil y sutil, que nos despierta apenas un eco lejano. Tal puede ser el caso del “lembas” vinculado con el maná como prefiguración eucarística.

183 El símbolo de la lluvia se vincula con el de la luz: “La luz y la lluvia son dos símbolos de los influjos celestes” (GUENON, R. *Símbolos Fundamentales...*, p.315); “cierta relación existente entre la luz y la lluvia, en cuanto una y otra simbolizan igualmente los influjos celestes o espirituales” (p.318).

El pan de camino de los elfos

Aquí la resonancia es por demás lejana, aunque no totalmente imperceptible. Por cierto que Tolkien se estremeció cuando algún guionista cinematográfico norteamericano de espíritu romo intentó presentarlo, en aquel frustrado intento fílmico de 1958, como “comida concentrada”¹⁸⁴. Pero tal extremo de incomprensión no debe llevarnos por reacción a exagerar en sentido contrario¹⁸⁵. Si la resonancia se insinúa, es acaso en el sentido en que se refiere Orígenes al maná, cuando señala la superioridad sobre éste del pan que da Josué:

Sí, el maná, aunque dado por Dios, era pan de *progreso* (*pro-copé*), pan dado a quienes están aún formándose, pan muy a propósito para quienes viven bajo maestro y preceptores¹⁸⁶.

El *lembas* tiene también, en el universo tolkieniano, un origen «no humano». En la historia de Turin Turambar, en *The Silmarillion*, vemos que sólo la reina Melian podía darlo o guardarlo. No lo daban a los hombres, salvo muy rara vez, como cuando Melian le da a Beleg también para Turin. En *El Señor de los Anillos* es un don de los elfos, quienes dicen al entregarlo en Lórien:

Comed poco cada vez, y sólo cuando sea necesario. Pues os damos estas cosas para que os sirvan cuando falte todo lo demás (*ESA*, I, p.525).

Y por cierto que los hobbits tienen sobrada ocasión de comprobarlo, salvo Gollum, que lo rechaza con horror como a “polvo y cenizas”

184 Cf. *L.*, pp.270ss.

185 Un ejemplo de un modo poco matizado de presentar estos temas puede verse en la referencia que hace D. Grotta-Kurska a la conversación que mantuviera al respecto Tolkien con el Profesor Mroczkowski, donde se alude al *lembas* y su relación con la eucaristía, y a aspectos figurativos de Galadriel, Frodo y Gandalf. Hay cierta confusión en el planteo de estas cuestiones. Cf. GROTTA-KURSKA, D. J. R. R. Tolkien. *Architect of Middle Earth*, circa p.139.

186 *Com.Ioan.*, VI,45. *Apud* DANIELOU, J. *Tipología Bíblica*, p.348.

(*ESA*, II, p.313). Pero Frodo y Sam sobreviven gracias al don élfico sobre todo en los momentos finales de la misión:

En verdad, las lembas tenían una virtud sin la cual hacía tiempo se habrían acostado a morir. Pero no saciaban el hambre, y por momentos Sam soñaba despierto con comida, y suspiraba por el pan y las viandas sencillas de la Comarca. Y sin embargo este pan del camino de los Elfos tenía una potencia que se acrecentaba a medida que los viajeros dependían sólo de él para sobrevivir, y lo comían sin mezclarlo con otros alimentos. Nutría la voluntad, y daba fuerza y resistencia, permitiendo dominar los músculos y los nervios más allá de toda medida humana (*ESA*, III, pp. 281-282).

Podemos acusar también aquí la resonancia veterotestamentaria del alimento que da el ángel a Elías en su camino hacia el Horeb: la torta cocida sobre piedras calientes y el jarro de agua. Por dos veces el ángel le dice que coma. La segunda vez lo conmina:

“Levántate y come, porque el camino es demasiado largo para ti”. Se levantó, comió y bebió, y con la fuerza de aquella comida caminó cuarenta días y cuarenta noches hasta el monte de Dios, el Horeb (1 Re 19, 7-8).

Figuras de pasaje: pascua y bautismo

Aquí pisamos en cambio un terreno más firme. Si la obra en su conjunto es el relato de un viaje que transforma, encontraremos multitud de alusiones a tránsitos de una condición a otra, de un estado inferior a un estado superior, alusiones todas ellas del tránsito pascual del pecado a la Gracia, preanunciado en el cruce del Mar Rojo, o en el Diluvio. No obstante en el mundo de Tolkien no tenemos esa equivalencia directa de un término a otro, sino una alusión simbólica, siempre más oscura pero profunda y eficaz. El tema de la muerte, tránsito por excelencia, presenta un aspecto más bien desusado para nuestra sensibilidad cristiana actual.

La muerte de los hombres

Sorprende en efecto el tratamiento que hace Tolkien de la muerte de los hombres, sobre todo en *El Silmarillion*, a la cual sus elfos se refieren como un “don de Ilúvatar”, oscureciendo un tanto de este modo lo que tiene de castigo o pena por la desobediencia original. Tal vez sea oportuno aquí traer a colación que este modo de ver las cosas no ha estado ausente en la gran Tradición de la Iglesia. Nos recuerda por caso Daniélou que, para San Ireneo,

La expulsión del Paraíso y la muerte no son castigos sino medios de salvación: “Dios lo ha arrojado del Paraíso, no para privarlo del árbol de la vida, sino por misericordia, para que no perseverase en su falta, y para que el pecado que había en él no fuese inmortal y el mal incurable y sin término. Ha puesto un límite a la transgresión por medio de la muerte que hace cesar el pecado por la disolución de la carne” (*Contra haer.*, III, 23; 964 A). Volveremos a encontrar estas ideas a través de la gran tradición oriental, en san Atanasio y en san Gregorio Niseno ¹⁸⁷.

Pero en otros tipos de tránsitos veremos que nos encontramos en un clima donde los pasajes «iniciáticos» cobran una tonalidad más acusada de prefiguraciones cristianas.

Figuras bautismales: descenso y ascenso

Todos los personajes centrales reciben algún tipo de «bautismo» a lo largo del relato. Todos de alguna manera descienden al abismo para ascender después regenerados. El caso más patente es el de Gandalf, que es arrastrado por el balrog a la grieta de Moria ¹⁸⁸, verdadero tipo de

187 *Tipología Bíblica*, p.55. Tolkien se refiere al tema en *L.*, pp.285-286.

188 Es notable el paralelismo con lo que pinta C.S.Lewis en *Perelandra*, cuando Ransom es arrastrado al abismo purificador por su enemigo el poseído Weston, con quien lucha y a quien derrota. Ransom vuelve de *Perelandra* transfigurado.

«muerte y resurrección», en los términos en que la tradición de la Iglesia entiende el bautismo, sacramento prefigurado en el diluvio y en el descenso de Jonás al vientre de la ballena:

A su vez los Padres en su tipología presentarán el bautismo como un descenso al abismo de las aguas para luchar encarnizadamente con el monstruo marino a quien el bautizado vencerá definitivamente ¹⁸⁹.

El bautismo implica una «muerte» del «hombre viejo», y un nuevo nacimiento. En la pila bautismal queda sepultado el pecador, y emerge el cristiano. Descenso y ascenso que tienen su primer analogado en Jesucristo, muerto, sepultado y resucitado. Nos recuerda Daniélou que

[...] el bautismo resulta una imitación sacramental de la bajada de Cristo a los infiernos, estando ambos figurados por el diluvio ¹⁹⁰.

El camino de los personajes está jalonado de pruebas, de pasajes, experiencias de transformación. Cruces de ríos y pasos por túneles, y hasta descensos a sepulcros, verdaderas «muertes» rituales. Vemos que la misma salida de los hobbits de la Comarca está signada por este tipo de simbología. Así por ejemplo es que nos encontramos con el primer túnel al pasar la cerca de Los Gamos hacia el Bosque Viejo. La puerta se cierra con un sonido ominoso, indicándonos que ha comenzado el espacio del peligro y de la conversión. Atrás han quedado las seguridades y comodidades a las que nuestros hobbits eran tan afectos:

—¡Adiós! —gritaron, y corrieron cuesta abajo entrando en el túnel y desapareciendo de la vista de Fredegar.

El túnel era oscuro y húmedo; una puerta con barrotes de hierro cerraba el otro extremo. Merry desmontó y la abrió, y cuando todos pasaron la empujó hacia atrás. La puerta se cerró con un golpe metálico y el cerrojo cayó otra vez. El sonido fue siniestro.

189 DANIELOU, J. *Tipología Bíblica*, p.99.

190 DANIELOU, J. *Tipología Bíblica*, p.124.

—¡Ya está! —exclamó Merry—. Hemos dejado la Comarca y estamos fuera en los linderos del Bosque Viejo (*ESA*, I, p.161).

Pero previamente habían cruzado el primer río:

La balsa se movía lentamente en el agua. La ribera de Los Gamos iba acercándose. Sam era el único que aún no había cruzado el río. Miraba las aguas lentas y gorgoteantes y tuvo una curiosa impresión: su vida anterior quedaba atrás entre las nieblas; delante lo esperaban oscuras aventuras. Se rascó la cabeza y durante un momento deseó que el señor Frodo hubiera continuado viviendo apaciblemente en Bolsón Cerrado (*ESA*, I, pp.145-146).

Túneles y ríos que reaparecerán una y otra vez, y que habrá que atravesar. En el caso de los ríos, este primer cruce preanuncia otros dentro de la obra: el del vado de Rivendell, en circunstancias mucho más dramáticas, y finalmente aquel cruzar el Anduin que efectuarán ya solos Frodo y Sam. Y estarán los túneles: el pasaje de Moria, decisivo para Gandalf, y el de la araña, donde Frodo experimenta su «muerte» figurada, y en el que Sam tiene también una experiencia análoga. Allí se encontrará solo:

Se preguntó qué hora sería. Algún momento del tiempo entre un día y otro, pensó, pero hasta de los días había perdido la cuenta. Estaba en un país de tinieblas en que los días del mundo parecían olvidados, y todos quienes entraban en él también eran olvidados. [...] estaba completamente solo (*ESA*, III, pp.225-226).

Y está también el sendero de los muertos, por el que debe pasar Aragorn. Ese es el momento en que se evidencia más claramente su «descenso y ascenso». Lugar también de purificación para Gimli, donde resulta purgado de su orgullo «racial» de enano (*ESA*, III, p. 194) ¹⁹¹.

191 Para el elfo Legolas, en cambio, la prueba del dolor fue más bien oír el canto de las gaviotas (*ESA*, III, p.196).

Merry, por su parte, pasa igualmente por su prueba definitiva, experimentado análogamente la sensación del túnel-sepulcro, con la correspondiente sensación de «salir del tiempo», luego de su hecho heroico y en las casas de curación:

A Merry el ascenso le parecía eterno, un viaje sin sentido en una pesadilla abominable, que continuaba y continuaba hacia una meta imprecisa que la memoria no alcanzaba a reconocer.

Poco a poco las llamas de las antorchas parpadearon y se extinguieron, y Merry se encontró caminando en la oscuridad; y pensó: **—Éste es un túnel que conduce a una tumba**; allí nos quedaremos para siempre (ESA, III, p.171).

No faltarán tampoco las entradas y salidas de tumbas verdaderas, materiales. Vimos que Faramir es conducido al sepulcro por Denethor, del cual emergerá para su plenificación. Es rescatado de la casa de los muertos. Y también los hobbits, al salir de la casa de Bombadil, tienen un descenso a la tumba, cuando son capturados por los tumularios. Aquí hay otro recurso que hace a la tipología bautismal: el despojo del «hombre viejo», figurado por la desnudez. Al salir de las tumbas, los hobbits no encuentran sus ropas. Y les dice Tom Bombadil:

—Habéis vuelto a encontraros a vosotros mismos, saliendo de las aguas profundas. Las ropas son una pequeña pérdida, cuando uno se salva de morir ahogado. ¡Alegraos, mis alegres amigos, y dejad que la luz del sol os caliente los corazones y los miembros! ¡Libraos de esos andrajos fríos! ¡Corred desnudos por el pasto, mientras Tom va de caza! (ESA, I, pp.208-209).

El despojo de las ropas, tal como le ocurre a Ulises en el canto V de la *Odisea*, tiene una fuerte carga simbólica. También en el caso de Gandalf se emplea este recurso:

Desnudo fui enviado de vuelta, durante un tiempo, hasta que llevara a cabo mi trabajo. Y desnudo yací en la cima de la montaña (ESA, II, p.138).

Desnudez, cruce del río, pasaje de túneles, permanencia en la tumba, son todas imágenes habituales en la literatura precristiana, comunes en el mundo del mito y en la simbología universal. Para los cristianos, esbozos y barruntos, como ya dijéramos, de realidades definitivas cumplidas todas ellas en Cristo, el supremo antitipo. En Tolkien, conocedor y amante de dicho antitipo, adquieren ese peculiar sabor cristiano, aludido, evocado, insinuado. Sus personajes conocen, de diversas maneras, la *kénosis*, el anonadamiento, y el resurgir, a lo largo de su travesía, de su viaje que es para ellos ocasión de *metánoia*.

XV

Regreso al mundo moderno

Lo sociopolítico y económico

¿Y cuándo retornamos a nuestro mundo actual, el mundo moderno? Cuando, hacia el final del relato, se vuelve a la Comarca. Entonces aparece el conflicto planteado en términos sociales, políticos y económicos. Allí Tolkien, en pocos trazos y apretadamente, como al pasar, describe lo que él consideraba la evolución decadente de Occidente desde un orden «tradicional» hasta este mundo de nuestros días.

El mundo tradicional, tal como lo concibe Tolkien, podría ubicarse en los siglos medievales, donde hay una concepción del trabajo en el mejor sentido de lo «corporativo», donde cada profesión u oficio tiene sus maestros y sus normas ¹⁹², y donde la representatividad, como en el caso de la Comarca, se encauza por cuerpos intermedios naturales. En la primera parte del Prólogo (“De los Hobbits”) se nos informa que

192 Con las salvedades del caso, es probable que Tolkien hubiera suscripto esta observación de H. Pirenne: “Los oficios han suministrado a la pequeña burguesía unos marcos admirablemente adaptados a su naturaleza. Indudablemente nunca ha sido tan feliz como bajo su égida. Por ella, y únicamente por ella, han resuelto el problema social. Garantizándola contra la competencia, la han garantizado al mismo tiempo contra la intervención del capitalismo. Hasta la Revolución francesa, los pequeños industriales continuaron obstinadamente fieles a estas corporaciones que tan bien salvaguardaban sus intereses; pocas instituciones económicas han sido tan tenaces” (PIRENNE, H. *Historia de Europa. Desde las invasiones al siglo XVI*, p.285).

[...] eligieron de entre todos los jefes a un Thain, que asumió la autoridad del rey desaparecido (ESA, I, p.15).

Y conviene observar que lo fundamental en la vida comunitaria es el ajustarse a las leyes “antiguas y justas”, promulgadas por los reyes de antaño. Fuera de tal ámbito, se extendía lo deforme y el caos:

Sin embargo, los Hobbits se acordaban aún de pueblos salvajes y criaturas malignas (como los trolls) que no habían oído hablar del rey. Atribuían al antiguo rey todas las leyes esenciales y por lo general las aceptaban de buen grado, ya que eran Los Preceptos (como ellos decían) a la vez antiguos y justos (ESA, I, p.21).

Pero esto se distorsiona en dos instancias. Podría decirse que en tan breve tiempo como es el que dura el viaje de Frodo y sus compañeros se dieron en la Comarca un primer momento «capitalista», con su pequeña revolución industrial, y luego un momento más bien «socialista». ¿Cómo vemos esto? A través de los ojos del viejo Coto, cuando le cuenta a Frodo lo ocurrido durante su ausencia. El Granujo se fue enriqueciendo de modo desmesurado, con una *hybris* que comienza en cuanto al tener. Nuevamente el mal a la medida de los hobbits, a nuestra medida:

Tenía ideas raras, el Granujo. Quería ser el dueño de todo, y mandar a todo el mundo. Pronto se descubrió que ya tenía más de lo que era bueno para él; y continuaba acumulando más y más, aunque de dónde sacaba el dinero era un misterio: molinos y campos de cebada, y tabernas y granjas, y plantaciones de hierba para pipa (ESA, III, p.388).

La producción se diversifica en manos de un mismo sujeto. En el mundo tradicional, cada uno tiene una sola actividad productiva y no más que una. Hay una pertenencia al oficio o profesión. Así lo vemos en Gondor, cuando Beregon le indica a Pippin la “calle de los lampareros” (ESA, III, p.40)¹⁹³. O en la referencia de Sam a los cordeleros en

193 Por cierto que esto tiene hondas raíces en el universo tolkieniano. Los artesanos

su familia (*ESA*, II, p.297), donde se deja ver una lógica movilidad, pero nunca el incursionar en base al puro dinero en campos tan disímiles. El Granujo, al parecer, había ya comprado el molino de Ted. Y había comenzado el «vaciamiento» de la Comarca:

Naturalmente, comenzó con las propiedades que le había dejado el padre en la Cuaderna del Sur; y parece que desde hacía un par de años estaba vendiendo grandes partidas que sacaba en secreto de la Comarca. Pero a fines del año pasado se atrevió a mandar carretones enteros, y no sólo de hierba. Los víveres comenzaron a escasear, y el invierno se acercaba. La gente estaba furiosa, pero él sabía cómo responder (*ESA*, III, p.388).

Comienzan entonces a llegar hombres que se hacen cargo de la situación. Se talan los árboles y se construyen edificios inarmónicos. Hay descontento y reacción por parte de los hobbits, pero no es suficiente.

En ese entonces hubo algún descontento, pero no suficiente. El viejo Will, el Alcalde, marchó a Bolsón Cerrado, a protestar, pero nunca llegó a destino. Los bandidos le echaron mano y se lo llevaron y lo encerraron en una covacha en Cavada Grande, y allí está todavía. Desde entonces, poco después del Año Nuevo, no hemos tenido más Alcalde, y el Granujo se hizo llamar Jefe de los Oficiales de la Comarca, o Jefe a secas, y hacía lo que le daba la gana; y si a alguien «se le subían los humos», como ellos decían, corría la misma suerte de Will. Y así las cosas iban de mal en peor. No había hierba de pipa para nadie, excepto para los Hombres del Jefe; y como el Jefe no soportaba la cerveza, a menos que la bebieran sus Hombres, cerró todas las tabernas; y todo, menos las Normas, escaseaba a más y mejor; a menos que uno consiguiera esconder algo, cuando los rufianes iban de granja en granja recolectando «para un

élficos se agrupaban en hermandades. Por ejemplo, en “La Historia de Galadriel y Celeborn” se nos cuenta: “Sauron recurrió a todas sus artes con Celebrimbor y los demás herreros, que habían constituido una sociedad o hermandad muy poderosa en Eregion, los Gwaith-i-Mírdain” (*Cuentos Inconclusos*, p.301). El tema está asimismo presente en la narrativa «menor» de Tolkien: cf. en particular *Smith of Wootton Major*.

reparto equitativo»; lo cual significaba que ellos se quedaban con todo y nosotros con nada, salvo las sobras que acaso te dieran en las Casas de los Oficiales, si las podías tragar (*ESA*, III, pp.388-389).

Finalmente aparece en primer plano aquello tan importante para Tolkien: la destrucción del entorno natural, del paisaje. Un planteo que va más allá de lo que hoy se entiende por lo “ecológico”:

Voltean los árboles y los dejan tirados allí (*ESA*, III, p.389).

El maquinismo y la «revolución industrial» están vistos como peligrosos y destructivos porque no acatan el orden de la naturaleza. La avaricia y la pérdida del lazo profesional destruyen lo físico y lo humano:

La historia del Molino de Arenas, por ejemplo. Granujo lo hizo demoler no bien se instaló en Bolsón Cerrado. Luego trajo una pandilla de Hombres sucios y malcarados para que construyesen uno más grande; y lo llenaron de bote en bote de ruedas y otros adminículos estrafalarios. El único que estaba contento con todo esto era el imbécil de Ted, y allí trabaja ahora, limpiando las ruedas para complacer a los Hombres, se da cuenta, allí donde el padre de él era el molinero y el dueño y señor. La idea de Granujo era moler más y más rápido, o eso decía. Tiene otros molinos semejantes. Pero para moler se necesita grano; y para el molino nuevo no había más grano que para el viejo. Pero desde que llegó Zarquino ya ni siquiera muelen. No hacen más que martillar y martillar, y echan un humo y un olor... Ya no hay más tranquilidad en Hobbiton, ni siquiera de noche. Y tiran inmundicias adrede; han infestado todo el curso inferior del Elagua, y ya empiezan a bajar al Brandivino. Si lo que se proponen es convertir la Comarca en un desierto, no podían haber buscado un camino mejor (*ESA*, III, pp.389-390).

Por cierto que Coto denuncia que detrás está Zarquino, o sea Saruman, el apóstata. Todo esto no es sino un reflejo de lo ocurrido en Isengard, reflejo a la vez de Mordor, reflejo a la vez de Arda estropeada

por Melkor. Saruman también «mejoró» Isengard: «industrializó» el valle según sus propios designios, con lo cual lo corrompió. Contaminó el agua, destruyó el paisaje y cortó los árboles.

Cortar el árbol

El tema del árbol es simbólicamente muy importante pues el árbol, en la tradición universal, significa, entre otras cosas, el «eje del mundo», la vertical que une el cielo con la tierra. Cortar el árbol es, pues, interrumpir la comunicación de lo terrestre con lo celeste. Y particularmente en el cristianismo, el símbolo del árbol es de la mayor importancia, desde el Génesis al Apocalipsis. En el Génesis encontramos que en el centro del paraíso está el Arbol de la Vida, y la Tradición de la Iglesia vinculó en rica trama a los árboles del paraíso con el “Arbol de la Cruz”, y con la misma persona de Cristo. Así por ejemplo Hugo de San Víctor:

Tres son los árboles de la vida. El primero es el árbol aquel, material, que produjo el señor de la tierra en el principio, cuando lo plantara en medio del paraíso. Segundo, es Nuestro Señor Jesucristo, que según la humanidad asumida en medio de su Iglesia, es como árbol de vida plantada en medio del paraíso. Tercero, es el árbol de vida, plantado en aquel invisible paraíso, la sabiduría de Dios, cuyo fruto es alimento de los ángeles ¹⁹⁴.

También en el Apocalipsis nos encontramos con el tema: “Al vencedor le daré a comer del árbol de la vida, que está en el paraíso de mi Dios”, se lee en la carta a la iglesia de Efeso (Apoc.2,7). Y en la descripción de la Nueva Jerusalén se nos dice:

194 De Tribus Lignis Vitae, ML 176, 644. *Apud* GARCIA VIEYRA, A. *El Paraíso o el problema de lo sobrenatural*, p.26. Cf. todo el cap.4, “El Arbol en medio del Paraíso”, pp.25-32.

En medio de la calle y a un lado y otro del río había un árbol de vida que daba doce frutos, cada uno en su mes, y las hojas del árbol eran saludables para las naciones (Apoc. 22, 2).

El cortar el árbol implica simbólicamente clausurarse en este mundo y eliminar la referencia a lo celeste. Los malvados de Tolkien siempre «cortan el árbol»: lo hacen Melkor y Ungoliant en *El Silmarillion*, y lo hace Saruman en Isengard, para horror de los Ents. Señala R. Guénon que el árbol va generalmente unido con la montaña, pues son dos símbolos del eje del mundo ¹⁹⁵. Y así es que podemos recordar las dos cosas que hace Sauron cuando llega cautivo a Númenor, falsamente arrepentido, y consigue ganarse el corazón del rey: no permite ir a la montaña y hace cortar el árbol:

Porque el Meneltarma estaba totalmente desierto en aquellos días; y aunque ni siquiera Sauron se atrevía a mancillar el elevado sitio, el rey no permitía que hombre alguno, bajo pena de muerte, ascendiera a él, ni siquiera aquellos de entre los Fieles que aún veneraban a Ilúvatar. Y Sauron instó al rey a que cortara el Árbol Blanco, Nimloth el Bello, que crecía en el patio de la corte, porque estaba allí en recuerdo de los Eldar y de la Luz de Valinor ¹⁹⁶.

Y Aragorn, luego de coronado, vuelve a plantar el retoño: significa que religa nuevamente lo terrestre con lo celeste. Encuentra el retoño precisamente en la montaña, y lo va a plantar junto a la fuente en el patio que había en la Ciudadela (*ESA*, III, p.332) ¹⁹⁷, lugar cuya descripción coincide notablemente con la que hace Guénon:

[...] una habitación dispuesta en torno de un patio interior a cielo abier-

195 “Debemos agregar que si el árbol es uno de los símbolos principales del «Eje del Mundo», no es el único: la montaña también lo es, y común a muchas tradiciones diferentes; el árbol y la montaña están también asociados entre sí” (GUENON, R. *Símbolos Fundamentales...*, p.51).

196 *El Silmarillion*, p.370.

197 Cf. el ya citado texto del borrador a Robert Murray S.J., del 4 de noviembre de 1954: “Más tarde parece que hubo un lugar “consagrado” en Mindolluin al que sólo el Rey tenía acceso, en el que antiguamente había ofrecido acciones de gracias y alabanzas en nombre de su pueblo, pero había sido olvidado. Aragorn volvió a entrar en él y encontró un vástago del Arbol Blanco y lo replantó en el Patio de la Fuente” (C., p.243).

to (y sin recibir otra luz que la de ese lado interno), el centro del patio está ocupado a veces por una fuente; ésta representa entonces la “Fuente de Vida”, que mana del pie del “Árbol del Medio” ¹⁹⁸.

En efecto, cuando Pippin entra en la Ciudadela con Gandalf, al franquear la séptima puerta, custodiada por los guardas que llevan el árbol blanco con corona y estrellas en las sobrevestes, cruza

[...] el patio pavimentado de blanco. Un manantial canturreaba al sol de la mañana, rodeado por una franja de hierba de un verde luminoso; pero en el centro, encorvado sobre la fuente, se alzaba un árbol muerto, y las gotas resbalaban melancólicamente por las ramas quebradas y estériles y caían de vuelta en el agua clara (*ESA*, III, p.18).

Detrás de este patio está la puerta que conduce al recinto del trono. Por tanto, es un patio cerrado, tal como lo describe Guénon. Por su parte, cuando Aragorn recobra el reino se ocupa de la ciudad de Minas Tirith, volviéndola más bella aún que en los días de su primera gloria, y justamente entonces

hubo árboles y fuentes por doquier (*ESA*, III, p.327).

El “Árbol de la fiesta”

Y en la Comarca ocurre otro tanto. El “árbol de la fiesta”, bajo el cual se levantara el pabellón principal en la comida de cumpleaños de Bilbo, también fue derribado por los bandidos de Saruman:

—¡Lo han derribado! —gritó Sam—. ¡Han derribado el Árbol de la Fiesta! —Señaló el lugar donde se había alzado el árbol a cuya sombra Bilbo había pronunciado el Discurso de Despedida. Yacía seco en medio del

198 GUENON, R. *Símbolos Fundamentales...*, p.232.

campo. Como si aquello fuera la gota que colmaba el cáliz, Sam se echó a llorar. (*ESA*, III, p.395)

Pero, al igual que ocurre en Gondor, la Comarca se poblará nuevamente de árboles, merced sobre todo al don de Galadriel. La Dama había entregado a Sam en Lórien, como regalo, una cajita con tierra de su huerto (*ESA*, I, p.523). Sam coloca un grano de dicha tierra con cada nuevo retoño que planta y esparce el resto al aire. Los árboles crecen rápidamente. Pero en el centro de la cajita había una semilla plateada:

Y la pequeña almendra de plata, la plantó en el Campo de la Fiesta, allí donde antes se erguía el árbol; [...] Era en verdad un *mallorn*, y la admiración de todos los vecinos. En años sucesivos, a medida que crecía en gracia y belleza, la fama del árbol se extendió por todos los confines de la Comarca y la gente hacía largos viajes para ir a verlo; el único *mallorn* al oeste de las Montañas y al este del Mar, y uno de los más hermosos del mundo (*ESA*, III, p.404).

La correspondencia entre ambos árboles no puede ser más evidente. En Gondor, y derivativamente en la Comarca, el orden reestablecido se manifiesta por el árbol que religa nuevamente la tierra con el cielo.

El respeto por la creación

Un rasgo fundamental de los «buenos» es, a lo largo de la novela, la apertura del sujeto a lo «otro» en cuanto tal, sin intentar imponerse con violencia. En aquello otro, que no depende de nosotros, hay algo valioso, un sentido que debemos respetar. Tal vez uno de los momentos en que se manifiesta esto con mayor fuerza es en el diálogo que mantienen Sam y Gollum acerca de los elefantes, donde se configura una contraposición de caracteres que encarnan dos actitudes fundamentales opuestas. Sam conserva, a su modo y por encima de lo angustioso de la situación por la que atraviesa, esa capacidad de apertura frente a lo real,

una actitud contemplativa, «teorética», que se goza en lo otro en cuanto tal. Gollum, por el contrario, totalmente replegado sobre sí mismo, no puede salir de sí para ir al encuentro de lo otro.

En ese momento, Gollum describe los hombres del sur, los “Haradrim”, que se aproximan, y esto excita la curiosidad de Sam:

–¿Había algún Olifante? –preguntó Sam, olvidándose del miedo, ávido de noticias de países extraños (ESA, II, p.348).

Sam recuerda una canción de la Comarca en la que se alude a esos exóticos animales, y le dice a Gollum:

Por eso cuando tú dijiste: “Hombres que vienen del Sur, todos de rojo y oro”, yo te pregunté: “¿Había algun Olifante?”, porque si los hay, peligro o no peligro, iré a echar una ojeada (ESA, II, p.349).

La respuesta no puede ser más contrastante:

–No, nunca, ningún Olifante –repitió Gollum-. Sméagol no ha oído hablar de ellos. **No quiere verlos. No quiere que existan.** Sméagol quiere irse de aquí y esconderse en un lugar seguro (ESA, II, p.349).

Observamos en Sam que quiere *verlos*. Los elefantes le resultan maravillosos, incluso a pesar de los riesgos que pueda entrañar el toparse con ellos. En Gollum, por el contrario, sólo existe la preocupación por la propia seguridad, y no solamente no quiere verlos, sino ni siquiera que existan. Nada que no sea él mismo tiene sentido ni valor.

Esta apertura a lo otro y su valoración se refleja igualmente en la concepción del arte y del trabajo, en el mundo de Tolkien mucho más próximos entre sí, a la manera de la “*techné*” de los griegos, que en el mundo del pragmatismo iluminista.

Frente a la destrucción operada por los «malos», se levanta la manera de trabajar en el sentido de la naturaleza, y no en su contra. Como

bien observa P.Arguijo, “Tolkien no repudia tanto la técnica en sí misma cuanto la manera en que ésta se ha separado de la naturaleza. La manera en que duendes [se refiere a los elfos] y hobbits han creado un universo técnico diverso de los orcos no estriba en su complejidad cuanto en el modo de armonizarse con la naturaleza” ¹⁹⁹. Los elfos, y los hombres “de los días antiguos” obraban verdaderas maravillas con su industria: recordemos la torre de Orthanc, los *palántiri*, y cuantas muestras de habilidad científica y técnica se nos presentan a lo largo del relato. Pero esos antiguos saberes nunca obraban con violencia, sino respetando profundamente el sentido de las cosas mismas y el orden de la creación. Y todo «hacer» era precedido por una admirada contemplación, que encendía el entusiasmo del artífice. Tolkien plasma literariamente esta concepción del trabajo y del arte en el diálogo que mantienen Gimli y Legolas respecto de las cavernas del Abismo de Helm.

El enano y la caverna

Legolas, elfo de los bosques, descubre a través de las palabras del enano Gimli la belleza de las grutas. Y justamente el autor pone en boca de un enano, la raza más industriosa y aparentemente menos proclive a la contemplación, un pasaje que contiene una fuerte carga de valoración en el sentido de apertura a lo real. Gimli describe arrobado el espectáculo de las cavernas, hasta que el elfo se alarma pensando –equivocadamente– que la laboriosidad de los enanos terminaría destrozando tanta belleza:

[...] una sola familia de activos enanos provistos de martillo y escoplo harían quizá más daño que bien (*ESA*, II, p.204).

En la respuesta del enano se encierra un verdadero manifiesto del trabajo humano en armonía con el sentido de la creación:

199 ARGUIJO DE ESTREMER, P. *Tolkien*, p.188.

—No, tú no me comprendes —dijo Gimli—. Ningún Enano permanecería impasible ante tanta belleza. Ninguno de la raza de Durin excavaría estas grutas para extraer piedra o mineral, ni aunque hubiera ahí oro y diamantes. Si vosotros queréis leña, ¿cortáis acaso las ramas florecidas de los árboles? Nosotros cuidaríamos estos claros de piedra florecida, no los arruinaríamos. Con arte y delicadeza, a pequeños golpes, nada más que una astilla de piedra, tal vez, en toda una ansiosa jornada: ése sería nuestro trabajo, y con el correr de los años abriríamos nuevos caminos, y descubriríamos salas lejanas que aún están a oscuras, y que vemos apenas como un vacío más allá de las fisuras de la roca. ¡Y luces, Legolas! Crearíamos luces, lámparas como las que resplandecían antaño en Khazad-dum; y entonces podríamos, según nuestros deseos, alejar a la noche que mora allí desde que se edificaron las montañas, o hacerla volver, a la hora del reposo (*ESA*, II, p.204).

El falso orden artificial

Ese mundo de los malvados, devastado y contrahecho, es para Tolkien en cierto modo el mundo que veía a su alrededor. La descripción de Isengard es, en buena medida, la de la ciudad tal como la percibía en su entorno, así como sus efectos sobre la naturaleza:

Bajo los muros de Isengard había campos cultivados por los esclavos de Saruman ²⁰⁰; pero la mayor parte del valle había sido convertida en un páramo de malezas y espinos. [...] Allí no crecían árboles (*ESA*, II, p.212).

Y poco más adelante:

En otros tiempos había sido verde y con avenidas y bosques de árboles frutales, bañados por los arroyos que bajaban de las montañas al lago. Pero ningún verdor crecía allí en los últimos tiempos de Saruman.

200 La relación social predominante en el mundo de los malos es la de la esclavitud. Así, en Mordor, los orcos son esclavos, y quienes en Isengard trabajan para Saruman también.

Las avenidas estaban pavimentadas con losas oscuras de piedra, y a los lados no había árboles sino hileras de columnas, algunas de mármol, otras de cobre y hierro, unidas por pesadas cadenas. (*ESA*, II, p.214)

La magia y la técnica

Mundo «moderno», tecnificado, violento, que intenta imponer sus propios designios sin respetar la naturaleza de las cosas, torciéndola y proponiendo un orden artificial sin reconocer ninguno preexistente a su voluntad. Al igual que en *Esa horrenda fortaleza*, de C.S.Lewis, parecemos asistir a un proyecto mágico-tecnocrático. Recordemos que para nuestros autores, magia y técnica están más próximas entre sí que lo que solemos considerar habitualmente nosotros, pues ambas constituyen, cuando se dan de modo desviado o torcido, intentos de ejercer un dominio violento y caprichoso sobre la realidad. Lewis se detiene en esto en su *Abolition of Man*, diciendo que la magia y la técnica deshumanizada no son opuestas en su actitud profunda: habrían crecido juntas, en el Renacimiento, por ejemplo, como tentativas de controlar y manejar lo real. Lo que ocurrió es que el camino de la técnica «funcionó» mejor que el mágico²⁰¹. Hay una disposición fundamental común. ¿Qué es el «mago», sino quien puede imponer sus propios y arbitrarios designios a las cosas? En *On Fairy Stories* Tolkien dice de la magia:

lo que desea es *el poder*, el dominio de las cosas y de las voluntades (*OFS*, p.50).

Y revela el sello distintivo del «mago»:

[...] la codicia por el propio poder que constituye la señal distintiva del mero Mago. (*OFS*, p.50)

201 La magia mira a la profanidad. Es en este mundo en el que quiere cosechar sus frutos. Rudolf Otto habla así de “los bienes profanos, pretendidos por medio de la magia” (OTTO, R. *Lo santo*, p.54).

Por tanto los malvados deben aborrecer todo orden superior, que no brote de su propia subjetividad considerada como absoluto. De un orden tal sólo cabe pensar en «liberarse». Es en términos tales como habla Sauron al rey de Númenor, refiriéndose a Melkor como «libertador»:

—Es aquel cuyo nombre no se pronuncia; porque los Valar os han engañado, proponiendo el nombre de Eru, un fantasma concebido en la locura de sus corazones con el fin de encadenar a los Hombres y obligarlos a que los sirvan. Porque ellos mismos son el oráculo de Eru, que sólo habla cuando ellos quieren. Pero el verdadero Señor prevalecerá, y os liberará de este fantasma; y su nombre es Melkor, Señor de Todos, Dador de la Libertad, y él os hará más fuertes todavía que ellos ²⁰².

Los hobbits en el conflicto

En estos términos está planteada la guerra, y cada uno la vive según su capacidad. Los hobbits crecen en ella, y a pasos que antes no hubieran imaginado. Hay una interesante conversación al respecto entre Merry y Pippin, en Gondor, donde se sostiene que los hobbits son gente sencilla, que no está para las grandes alturas; sin embargo, el haber entrevisto tales cosas les hizo bien. Dice Pippin:

—Nosotros, los Tuk y los Brandigamo no podemos vivir mucho tiempo en las alturas.

—Es cierto —dijo Merry—. Yo no lo consigo. No por el momento, en todo caso. Pero al menos, Pippin, ahora podemos verlas, y honrarlas. Lo mejor es amar ante todo aquello que nos corresponde amar, supongo; hay que empezar por algo, y echar raíces, y el suelo de la Comarca es profundo. Sin embargo, hay cosas más profundas y más altas. Y si no fuera por ellas, y aunque no las conozca, ningún compadre podría cultivar la huerta en lo que él llama paz. A mí me alegra saber de estas cosas, un poco (ESA, III, p.188).

202 *El Silmarillion*, p.369.

No hay neutralidad posible, la guerra nos va a arrebatar a todos y allí jugaremos nuestro destino. Esto se ve también en la respuesta de Aragorn a Eomer, cuando le dice que trae “El destino de una elección” (*ESA*, II, p.39). Nada quedará sin tocar, nada podrá ser igual y nadie podrá estar al margen. Pero tampoco nada de lo bueno se va a perder, sino que va a ser regenerado y transformado en algo pleno y definitivo. Ningún bien de este mundo se pierde, sino que se recobra plenificado.

El mundo que vio Tolkien

No obstante la confianza última en la “eucatástrofe”, la visión del mundo moderno como el mundo de Sauron asoma largamente en Tolkien, y está de modo explícito en su epistolario.

En una carta próxima al fin de sus días, luego de la muerte de su mujer, le dice a su hijo Michael, muy suscitadamente pero en un contexto muy significativo, su opinión sobre el estado de cosas que le tocaba ver. La muerte de Edith lo sume en honda tristeza, pues no se acostumbra a la soledad dado que desde tan jóvenes habían estado juntos:

Desde que llegué a la mayoría de edad y al cabo de nuestra separación de 3 años, hemos compartido todas las alegrías y las penas, y todas las opiniones (estando de acuerdo o no), de modo que todavía con frecuencia me sorprendo pensando “Debo decirle esto a E.”... y entonces, súbitamente, me siento como un náufrago abandonado en una isla yerma bajo el cielo indiferente después del hundimiento de un gran barco. Recuerdo haber tratado de comunicar a Marjorie Incledon este sentimiento, cuando no tenía todavía trece años después de la muerte de mi madre [...] y haber agitado vanamente la mano en dirección del cielo diciendo: “Está tan vacío y frío...”. Y también recuerdo después de la muerte de fray Francis, mi “segundo padre” [...] haberle dicho a C.S.Lewis: “Me siento como un sobreviviente perdido en un nuevo mundo ajeno después de desaparecido el verdadero” (*C.*, pp.483-484)²⁰³.

203 Cf. también, para su relación conyugal, la carta a Christopher, donde dice: “los es-

Pues bien, el final de esta carta consiste en una referencia al mundo presente, al que alude, si bien con una mirada transida por la pena no por ello menos habitual en él, como

este Reino Caído de Arda, donde se [adoran] los servidores de Morgoth (C., p.484).

“Final feliz”

Este reino degradado, este desdichado estado de cosas, no es sin embargo más que algo efímero y transitorio. Mordor no triunfa al fin, sino que cae, a pesar de su aparente solidez. La íntima inconsistencia del mal se pondrá en evidencia al sobrevenir la “eucatástrofe”, no según los planes de los hombres sino según los misteriosos caminos de la Providencia. Finalmente Mordor se derrumba, tal como en la Escritura ocurre con Jericó, figura del mundo pecador. Mordor es un eco de Jericó, en el universo tolkieniano.

Mordor: figura del mundo pecador

La caída de Mordor no instauro la definitiva plenitud de la Salvación ni la total abolición del pecado. Pero tiene un valor de figura, tal como ocurre, en la tradición de la Iglesia, con la caída de Jericó. Daniélou se refiere a la interpretación escatológica de tal suceso:

fantosmas sufrimientos de nuestra infancia, de los que nos rescatamos mutuamente, pero no pudimos curar del todo las heridas que más tarde, con frecuencia, resultaron incapacitantes; los sufrimientos que padecemos después que empezó nuestro amor; todo lo cual (por encima de nuestras debilidades personales) podría contribuir a volver perdonables o comprensibles los lapsos de oscuridad que a veces estropearon nuestras vidas, y a explicar cómo éstos nunca rozaron nuestras profundidades ni disminuyeron el recuerdo de nuestro amor juvenil” (C., p.489).

El tema ya la tradición anterior lo insinuaba; pero quien lo desenvolvió en toda su amplitud fue Orígenes. Jericó es el mundo. Orígenes lo explica así en su Homilía VI. “Jericó ha sido sitiada, tiene que caer. Con frecuencia aparece Jericó en las Escrituras tomado en sentido figurado. Así es; lo que el Evangelio dice del hombre que bajaba de Jerusalén a Jericó y cayó en manos de ladrones es, qué duda cabe, figura de Adán, que, desterrado del paraíso, anda errando por el mundo. Lo mismo que los ciegos de Jericó, a los cuales se dirigió Cristo para devolverle la vista, que figuraban a los que en este mundo son ciegos por la ignorancia, para los cuales el Hijo de Dios ha venido a este mundo. Así pues, **este Jericó, vale decir el mundo, tiene que caer**” (VI, 4; 855D-856A) ²⁰⁴.

Daniélou cita a Orígenes (Hom.VII, 1-2):

Jericó se desploma al sonido de las trompetas sacerdotales. Es bien sabido [...] que Jericó es figura del mundo presente, cuyas fortalezas y murallas vemos por el suelo, a causa de las trompetas de los sacerdotes. La fuerza y las defensas sobre las que, como sobre murallas, se asentaba este mundo era el culto de los ídolos, organizado por los demonios, aprovechándose del arte mentiroso de los oráculos, servido por augures y magos, que a modo de fuer-tes murallas, rodean el mundo ²⁰⁵.

Leyendo este pasaje, no puede evitarse la evocación del Mordor de Tolkien, y de su caída. En el momento en que Gandalf advierte que la Misión de Frodo se ha consumado

[...] la tierra se estremeció bajo los pies de los hombres, una vasta oscuridad llameante invadió el cielo, y se elevó por encima de las Torres de la Puerta Negra, más alta que las montañas. Tembló y gimió la tierra. Las Torres de los Dientes se inclinaron, vacilaron un instante y se desmoronaron; en escombros se desplomó la poderosa muralla; la Puerta Negra saltó en ruinas, y desde muy lejos, ora apagado, ora creciente,

204 DANIELOU, J. *Tipología Bíblica*, p.362.

205 DANIELOU, J. *Tipología Bíblica*, pp.364-365.

trepando hasta las nubes, se oyó un tamborileo sordo y prolongado, un estruendo, los largos ecos de un redoble de destrucción y ruina. [...] Los Capitanes del Oeste bajaron entonces las cabezas; y cuando las volvieron a alzar he aquí que los enemigos se dispersaban en fuga y el poder de Mordor se deshacía como polvo en el viento. Así como las hormigas que cuando ven morir a la criatura despótica y malévola que las tiene sometidas en la colina pululante, echan a andar sin meta ni propósito, y se dejan morir, así también las criaturas de Sauron, orcos y trolls, y bestias hechizadas, corrían despavoridas de un lado a otro; y algunas se dejaban morir o se mataban entre ellas, otras se arrojaban a los fosos, o huían gimiendo a esconderse en agujeros oscuros, lejos de toda esperanza (*ESA*, III, pp.300-301).

Esta figura del mundo pecador tampoco se desploma por la acción de las armas, por el puro esfuerzo bélico, que cumple un rol heroico y necesario pero que no dirime el conflicto. Se desploma merced al sacrificio de alguien a quien el mundo de los poderosos según la carne no toma en cuenta.

XVI

Conclusión

EL mundo de Sauron, pues, se parece bastante para Tolkien al mundo moderno, donde no se siente cómodo y encuentra todos los rasgos del mal de su novela: el centrarse del hombre en sí mismo, el no aceptar la creación, la ruptura con lo sacro, el corte de los árboles, el afeamiento del entorno y el proceso de transformación de los hombres en orcos, junto con una cantidad de temas puntuales que están diseminados en la obra, como por ejemplo la manipulación genética. Frente a este mundo, la propuesta de Tolkien es la abnegación, el sacrificio lúcido y aceptado, como el de Frodo, su protagonista. Una redención por el dolor y el abandono de sí mismo, con plena confianza en la Providencia. Sabiendo que no estamos ante un panorama totalmente sombrío y desesperanzado, si recordamos el espíritu que alienta en la obra y se manifiesta plenamente, por ejemplo, en el citado pasaje de Sam y la estrella. La única forma de estar seguro es, paradójicamente, abandonarse como un niño en la mano de esa Providencia que va llevando los hilos. Los «buenos» no tienen un plan perfectamente determinado, en todos sus detalles, hasta el final. Cada día tiene su afán, y se van dejando llevar por lo que prudencialmente indican las circunstancias, mientras que los malvados sí planifican detenidamente confiando en sus propias fuerzas. ¿Y en qué radica la victoria de los buenos? En la incapacidad profunda de Sauron para imaginar siquiera que alguien pudiera pensar en destruir el anillo. En eso Sauron está superado por completo. Por eso es que hasta el sucumbir de Pippin a la tentación del *palantir* resulta una intervención

providencial, cuando responde a la pregunta de Sauron (“¿Quién eres?”) con la sencilla verdad: “Un hobbit” (*ESA*, II, p.270). Eso hace que la atención del Ojo se concentre fuera de Mordor y no dentro, que es donde está Frodo. Sauron es incapaz de suponer que alguien renuncie a ejercer el poder que entraña el anillo. El malvado está completamente atrapado por el ansia de poder.

Ahora bien, la solución del conflicto supone una consideración de tipo religioso. Están en juego, de un lado y de otro, fuerzas que son más que humanas. Y para una plena intelección de la obra y de todas sus implicancias, el dato cristiano resulta decisivo. Es en esa dirección que hemos trabajado, intentando con estas páginas un acercamiento al texto a la luz de la cultura cristiana, proponiendo algunos aportes para esta vía de aproximación que consideramos fecunda, incluso para la discusión y el debate, pero que no se puede soslayar.

Así pues hemos visto la religiosidad personal del autor, elemento que debe tomarse en cuenta, y luego su propia opinión en cuanto al sentido religioso de su obra, para pasar a continuación a precisar el significado con que emplea los términos “alegoría” y “mito”. Nos detenemos en el tema del mito, pues es la palabra empleada por Tolkien y sus amigos en referencia a lo que el autor se propone con su obra: expresar, del único modo en que puede hacerlo, su intuición poética. Recogemos asimismo las reflexiones de Tolkien acerca de su quehacer literario destacando que las mismas están en total consonancia con una actitud filosóficamente realista y con una visión creacionista y cristiana del mundo.

Adentrándonos ya en la obra, hemos visto que la misma se nos presenta según el planteo tradicional del «viaje»—o de la *Queste*—, y que se parte de un universo próximo y familiar hasta un mundo primordial y paradigmático, para regresar finalmente al primero. Pero tanto los personajes como el lector regresan transformados, con una mirada diferente. Para los protagonistas, el viaje ha resultado un «bautismo»: han alcanzado una nueva condición.

Nos detuvimos igualmente en los supuestos éticos de la obra. Y creemos haber señalado su plena conformidad profunda con la moral cristiana, por debajo del colorido fantástico y exótico con que se nos muestran personajes y situaciones.

Somos tan concientes como lo era el autor de que en el relato no encontramos alusiones directas ni explícitas al cristianismo. Pero sí una atmósfera, un clima intelectual, afectivo y moral fuertemente evocador de lo cristiano; más aún, impensable sin el sustrato cristiano, que aliena en el fondo del relato, lo sostiene y le confiere su sentido último.

Tolkien ha construido el mundo de su “mito” en un imaginario momento histórico análogo al de la alianza de la “religión cósmica” de que habla Daniélou, en el que la Salvación está entrevista oscuramente y se hace presente mediante signos misteriosos que encienden el anhelo y la esperanza. Es por esto que hemos intentado aplicar a la obra, con todas las salvedades del caso y siempre en un sentido análogo, el método de las “figuras”, válido tanto para los personajes como para los sucesos narrados.

Consideramos que aquí está el nudo de nuestro intento: descubrir en los personajes principales «tipos» del Salvador, tal como lo hiciera la Iglesia con el Antiguo Testamento. En Frodo podemos leer una prefiguración del Redentor que asume la condición de víctima; en Aragorn están anticipándose los rasgos del Rey definitivo, y en Gandalf los del sacerdote en cuanto mediador entre Dios y los hombres y en cuanto «pontífice», esto es, el que establece un puente entre el cielo y la tierra. Todo esto conforma un juego sutil, donde debe recordarse aquello que hemos citado a propósito de que la figura “esconde y muestra”, por una parte, y por otra que debe “figurar su propia figuración”. A esto hay que sumar el cuidado de Tolkien por evitar la correspondencia «uno a uno» que él denominaba “alegoría”, y por mantenerse en cambio en el campo de la “aplicabilidad”, más flexible. Pero justamente en esto, creemos, está el mérito estrictamente literario de la obra. Hemos oído la propia voz de Tolkien: “Yo no predico ni enseño”. Aquí todo es delicada alusión, eco, resonancia.

Pero estos ecos, resonancias y alusiones remiten al mensaje cristiano. El propio autor así lo ha señalado cuando escribe fuera de los límites de su novela. Con el dato cristiano la obra alcanza su plena inteligibilidad.

Bibliografía

1) Obras de John R.R.Tolkien

- *Beowulf: The Monster and the Critics*. Sir Israel Gollancz Memorial Lecture. British Academy. 1936. From the Proceedings of the British Academy, vol.XXII. Oxford, 1977.

- *Cartas*. Selección de Humphrey Carpenter con la colaboración de Christopher Tolkien. Barcelona, Minotauro, 1993. Trad.: Rubén Masera. Original inglés: *Letters of J.R.R.Tolkien*. A selection edited by Humphrey Carpenter with the assistance of Christopher Tolkien. London, George Allen & Unwin, 1981.

- *Cuentos Inconclusos de Númenor y la Tierra Media*. Trad. de Rubén Masera. Barcelona, Minotauro, 1990.

- *El Hobbit*. Barcelona, Minotauro, 1982. Trad.: Manuel Figueroa.

- *El Señor de los Anillos*. En tres volúmenes:

I. Buenos Aires, Minotauro, 1977. Trad.: Luis Domenech.

II. Buenos Aires, Minotauro, 1979. Trad.: Matilde Horne y Luis Domenech.

III. Barcelona, Minotauro, 1980. Trad.: Matilde Horne y Luis Domenech. Para el Prefacio y los Apéndices, *ESA*, en un solo volumen, ilustrado por Alan Lee. Barcelona, Minotauro, 1993.

- *El Silmarillion*. Ed. de Christopher Tolkien. Barcelona, Minotauro, 1984. Trad. de Rubén Masera y Luis Domenech.

- *Tree and Leaf*. London, George Allen & Unwin, 1964. Contiene "On Fairy Stories" y "Leaf by Niggle".

2) Bibliografía citada

- ALLEGRA, Giovanni. "Introducción" a *Jardín de Flores Curiosas*, de Antonio de Torquemada. Madrid, Castalia, 1982.
- ALVAR, Carlos. *El rey Arturo y su mundo. Diccionario de mitología artúrica*. Madrid, Alianza Editorial, 1991.
- ARGUIJO DE ESTREMER, Paulino. *Tolkien*. Madrid, Ediciones Palabra, 1992.
- BLOCH, Marc. *Les Rois Thaumaturges. Etude sur le caractère surnaturel attribué a la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*. Paris, Armand Colin, 1961.
- BLOOM, Allan. *Love and Friendship*. New York, Simon & Schuster, 1993.
- BOUYER, Louis. *Le métier de théologien. Entretiens avec George Daix*. Paris, Editions France-Empire, 1979.
- CARPENTER, Humphrey. *J.R.R. Tolkien. A Biography*. London, Unwin Paperbacks, 1978.
- CARPENTER, Humphrey. *The Inklings*. London, George Allen & Unwin, 1978.
- CARPENTIER, Alejo. *Los pasos perdidos*. Barcelona-Buenos Aires, Barral-Corregidor, 1973.
- CASTELLANI, Leonardo. *De Kirkegord a Tomás de Aquino*. Buenos Aires, Guadalupe, 1973.
- CRABBE, Kathryn F. *J.R.R. Tolkien*. México, FCE, 1983.
- CURTIUS, Ernst Robert. *Literatura europea y Edad Media latina*. México-Buenos Aires, F.C.E., 1955.
- CHUDоба, Bohdan. *Los tiempos antiguos y la venida de Cristo*. Madrid, Rialp, 1965.
- DANIELOU, Jean. *Los Santos Paganos del Antiguo Testamento*. Buenos Aires, Lohlé, 1960.
- DANIELOU, Jean. *Tipología Bíblica. Sus orígenes*. Florida, Ediciones Paulinas, 1966.
- DE LUBAC, Henri. *Exégèse Médiévale. Les quatre sens de l'Ecriture*. Paris, Aubier, Montaigne, 1959-1964 (4 vols.).

- DON JUAN MANUEL. *Libro del cauallero et del escudero. Libro de los estados. Obras Completas*, I. Edic. J. M. Blecua. Madrid, Gredos, 1982.
- EMMERICK, Ana Catalina. *Visiones y revelaciones completas*. Según las anotaciones de Clemente Brentano, Bernardo E. Overberg y Guillermo Wesener. Versión castellana del R.P. José Fuchs, S.D.B. T.II. Buenos Aires, Edit. Guadalupe, 1952.
- FERRO, Jorge N. "La crisis del hombre y la sociedad del siglo XX en la obra de C.S.Lewis". *Sociologica* 10 (1983-1984), pp.53-98.
- FERRO, Jorge N. "La juglaresca primitiva como recurso relevante en la estructura de *El Señor de los Anillos* de J.R.R.Tolkien". En *La Juglaresca. Actas del I Congreso Internacional sobre la Juglaresca*. Madrid, 1986, pp.699-703.
- FRAZER, J.G. *La Rama Dorada*. México, F.C.E., 1956.
- GARCÍA VIEYRA, Alberto, O.P. *El Paraíso o el problema de lo sobrenatural*. Santa Fe, Ed. San Jerónimo, 1980.
- GROTTA-KURSKA, Daniel. *J.R.R.Tolkien. Architect of Middle Earth*. New York, Warner Books, 1976.
- GUARDINI, Romano. *El mesianismo en el mito, la revelación y la política*. Madrid, Rialp, 1956.
- GUENON, René. *Símbolos Fundamentales de la Ciencia Sa-grada*. Buenos Aires, Eudeba, 1969.
- HILLEGAS, Mark R., Ed. *Shadows of Imagination. The Fantasies of C.S.Lewis, J.R.R.Tolkien, and Charles Williams*. New Edition. Southern Illinois University Press, 1979.
- JUAN PABLO II. "El relato bíblico de la creación del hombre". Catequis del Papa en la Audiencia General del miércoles 19 de sep-tiembre de 1979. *L'Osservatore Romano*. Edición semanal en lengua española. Año XI, 38 (560). Domingo 23-9-79, p.(463) 3.
- KANTOROWICZ, Ernst H. *The King's Two Bodies. A Study in Medi-aeval Political Theology*. Princeton, Princeton University Press, 1957.
- LECLERQ, Jean. *Cultura y Vida Cristiana*. Salamanca, Edi-ciones Sígueme, 1965.
- LESKY, Albin. *La tragedia griega*. Barcelona, Labor, 1972.
- LEWIS, C.S. *Abolition of Man*. Glasgow, Collins, 1978.
- LEWIS, C.S. *Esa horrenda fortaleza*. Barcelona, José Janés Ed., 1949. Trad.: Manuel Bosch Barret.

- LEWIS, C.S. *God in the Dock*. Grand Rapids, 1978.
- LEWIS, C.S. *Miracles*. Glasgow, Collins, 1977.
- LEWIS, C.S. *La Alegoría del Amor*. Buenos Aires, EUDEBA, 1969.
- LEWIS, C.S. *Letters of C.S. Lewis*. Edited, with a Memoir, by W.H. Lewis. New York and London, Harcourt Brace Jovanovich, 1975.
- LEWIS, C.S. *Perelandra*. Barcelona, José Janés Ed., 1949. Trad.: Manuel Bosch Barret.
- LEWIS, C.S. *Prayer: Letters to Malcom*. Glasgow, Collins, 1978.
- LEWIS, C.S. *The Voyage of the Dawn Treader*. London, Collins. 1977.
- LÓPEZ DE AYALA, Pero. *Rimado de Palacio*. Edic. de Germán Orduna. Pisa, Giardini, 1981.
- MARITAIN, Jacques. *Arte y Escolástica*. Buenos Aires, La Es-piga de Oro, 1945.
- MARROU, Henri-Irénée. *Teología de la Historia*. Madrid, Rialp, 1978.
- MEREJKOVSKY, Dimitry. *Atlántida-Europa*. Buenos Aires, Nova, 1944.
- MONTGOMERY, John W. and WALSH, Chad., Ed. *Myth, Allegory and Gospel*. Minneapolis, Bethany Fellowship, 1974.
- ODERO, José Miguel. *J.R.R. Tolkien. Cuentos de hadas*. Pam-plona, EUNSA, 1987.
- OTTO, Rudolf. *Lo santo*. Madrid, Alianza, 1980.
- PIEPER, Josef. *El ocio y la vida intelectual*. Madrid, Rialp, 1962.
- PIEPER, Josef. *Sobre los mitos platónicos*. Barcelona, Herder, 1984.
- PIRENNE, Henri. *Historia de Europa. Desde las invasiones al siglo XVI*. México, F.C.E., 1942.
- PODESTÁ, Gustavo. "La teología de la creación y el problema de los orígenes". *Stromata*, XLVI, 3-4 (1990), pp.259-273.
- RODRÍGUEZ, Victorino O.P. *El Régimen Político de Sto. Tomás de Aquino*. Madrid, 1978.
- SÁENZ, Alfredo S.J. *Cristo y las Figuras Bíblicas*. Florida, Ediciones Paulinas, 1967.
- SÁENZ, Alfredo S.J. *El icono. Esplendor de lo sagrado*. Buenos Aires, Edic. Gladius, 1991.
- SÁENZ, Alfredo S.J. "El vestido como símbolo". *Stromata*, XXXVIII, 3-4 (1982), pp.373-389.

- SOMMAVILLA, Guido. "San Ignacio de Loyola contemporáneo". *Communio*, seg. época, año 13, julio-agosto 1991, pp.357-366.
- STEINER, George. *Presencias reales*. Buenos Aires, Espasa Calpe, 1993.
- TOMÁS DE AQUINO. *Compendio de Teología*. Madrid, Rialp, 1980.
- TOMÁS DE AQUINO. SANCTI THOMAE DE AQUINO. *Compendium Theologiae seu Brevis Compilatio Theologiae ad Fratrem Raynaldum*. En *Opera Omnia Iussu Leonis XIII P.M. Edita*. Tomus XLII. Cura et Studio Fratrum Praedicatorum. Roma, Editori di San Tommaso, 1979.
- TOMÁS DE AQUINO. THOMAE AQUINATIS. *De Regimine Principum ad Regem Cypri et De Regimine Judaeorum ad Ducissam Brabantiae. Politica Opuscula Duo*. Editio II revisa, Joseph Mathis curante. Taurini-Romae, Marietti, 1948. Trad.cast.: *Del Gobierno de los Príncipes*. Trad. de Don Alonso Ordoñez das Seyjas y Tobar. Ed. a cargo del R.P.Ismael Quiles, S.I. Buenos Aires, Editora Cultural, 1945.
- VARVARO, Alberto. *Literatura Románica de la Edad Media*. Barcelona, Ariel, 1983.
- WALKER, A. and PATRICK, J., Ed. *A Christian for All Christians. Essays in Honour of C.S.Lewis*. London, Hodder & Stoughton, 1990.
- WARD, Maisie. *Gilbert Keith Chesterton*, Buenos Aires, Poseidón, 1947.
- WEIDLE, Wladimir. *Ensayo sobre el destino actual de las letras y de las artes*. Buenos Aires, Emecé, 1943.

El Hobbit

El viaje, una vez más

En *El Hobbit*, Tolkien reelaborará, una vez más, el recurrente tema del viaje, constante en la gran tradición literaria. Viaje iniciático, en efecto, en cuyo transcurso «muere» el “hombre viejo” (¿hobbit viejo?) para dar lugar al verdadero, al que no puede manifestarse ni alcanzar su perfecta estatura, sofocado por las diversas miserias que lo ahogan. Viaje que implica una auténtica liberación de las virtualidades del personaje, ocultas aun a sus propios ojos, aunque pugnen sordamente por hallar su cauce. Viaje, en fin, para decirlo en términos acordes con la fe cristiana del autor, que constituye una plena conversión.

El viaje de Bilbo, como todos los grandes viajes literarios, es imagen de la vida del hombre. Instalado en su cómoda pequeñez, prisionero en sí mismo, el hobbit no podrá romper las cadenas de la mediocridad sin ayuda de afuera. Es así como irrumpe la Salvación –cuyo instrumento es el «mago» Gandalf– con exigencias impensables, desmesuradas, que hacen añicos la artificiosa construcción con que Bilbo intenta asfixiar su identidad profunda. Gandalf será el guía, el maestro –como el *Mentor* homérico–, el mediador entre la Providencia y el hobbit.

Bilbo vive muellemente en medio de una aparente seguridad, y su relación con los demás está signada por una paz y una respetabilidad de igual modo aparentes. Se encuentra aferrado en el aqueunde, podría decirse. Se ha conformado con los criterios mundanos. A lo largo de su viaje, estos criterios se irán desprendiendo –no sin dolor, es obvio– para dar paso al Bilbo real, a la vez que su relación con el prójimo adquirirá una riqueza y hondura muy distantes de la epidérmica cortesía anterior.

Un crecer en nobleza

Constituye ya un tópico de la crítica decir que *El Hobbit* trata del “crecimiento” o “maduración” del personaje. Así, por ejemplo, para K. Crabbe, “Desde el punto de vista temático, *The Hobbit* tiene que ver ante todo con una madurez en crecimiento”¹, J. Nitzsche se referirá a la obra como “A story about growing up or maturation”², mientras que desde su perspectiva férreamente psicoanalítica afirmará R. Helms que “*The Hobbit* is so frankly about growing up”³.

Por su parte, el mismo Tolkien aludirá posteriormente a la obra destacando su propia visión de la misma. Uno de sus juicios más rotundos es el que puede leerse en una carta que escribiera a Rayner Unwyn, a fines de 1965:

La historia y su secuela no son sobre «tipos» ni sobre la cura de la presunción burguesa mediante una experiencia más vasta, sino sobre las hazañas de individuos que han recibido gracias y dones especiales. Yo diría, si el decir tales cosas no malograra lo que se trata de explicitar, «por individuos escogidos, inspirados y guiados por un Emisario hacia fines que exceden su capacidad y educación individuales». Esto está claro en *El Señor de los Anillos*; pero está presente, aunque velado, en *El Hobbit* desde el principio, y a esto se alude en las últimas palabras de Gandalf⁴.

Se trata pues de un crecimiento, por cierto, pero entendido de un modo muy determinado: el personaje debe cumplir una misión muy por encima de sus propias fuerzas, acatando los designios de la Providencia, y al hacerlo sirve al bien común. También aquí vemos que Tolkien integra la gran tradición literaria de Occidente. Se cumple de modo acabado en *El Hobbit* lo que A. Várvaro dice a propósito del ciclo artúrico:

1 CRABBE, Katharyn F. *J.R.R. Tolkien*. México, FCE, 1983, pp.48-49.

2 NITZSCHE, Jean. *Tolkien's Art*. London and Basingtoke, Macmillan, 1979, p.31.

3 HELMS, Randel, *Tolkien's World*. London, Thames and Hudson, 1974, p.49.

4 *Letters of J.R.R. Tolkien*. A selection edited by Humphrey Carpenter with the assistance of Christopher Tolkien. London, George Allen & Unwin, 1981, p.365. La traducción es nuestra.

[...] la preocupación por resolver en beneficio colectivo la aventura individual del protagonista de la novela es un fenómeno constante en la literatura medieval. [...] La hazaña del héroe es algo absolutamente personal, irrenunciable y sin posibilidad de ser compartido con otros, pero su resultado no es gratuito, no tiende sólo a acrecentar de forma egoísta la gloria personal; además de esto adquiere una dimensión significativa más profunda en cuanto contribuye a restablecer una situación de armonía ⁵.

Otra carta de Tolkien arroja abundante luz sobre la cuestión. Lamentando ciertas intervenciones del «narrador adulto» en supuesto beneficio de un público infantil, actitud condescendiente que tiene que ver con la génesis concreta de la novela, dice:

El tono y estilo en general diferentes de *El Hobbit* se deben, en cuanto a su génesis, a que lo tomé como un asunto del gran ciclo susceptible de ser tratado como «cuento de hadas», para chicos. Algunos detalles de tono y tratamiento están, pienso ahora, equivocados, incluso sobre tal base. Pero no desearía cambiar mucho. Pues en efecto este es un estudio del simple hombre ordinario, ni artístico ni noble y heroico (pero no sin las semillas latentes de estas cosas) destacado contra un marco elevado –y de hecho (como lo percibió un crítico)– el tono y el estilo cambian con el desarrollo del hobbit, pasando desde el cuento de hadas a lo noble y elevado y volviendo a descender con el regreso ⁶.

Un estudio del hombre ordinario, simple, no particularmente dotado como artista ni como héroe, al menos a simple vista. Pero allí están las “semillas”. En todo hombre hay vocación a lo grande y noble. El cristiano que es Tolkien comprende muy bien que somos un “pueblo de reyes”. Las capacidades dormidas despiertan por obra del toque de la Gracia, que busca no la muerte sino la plenitud de la naturaleza, el total

5 VARVARO, Alberto. *Literatura Románica de la Edad Media*. Barcelona, Edit. Ariel, 1983, pp.314-315.

6 En carta a Milton Waldman, en 1951; *Letters*, p.159. El subrayado es nuestro.

desarrollo de aquellas “semillas”. Bilbo es el hombre común que se ennoblesce, tema que era muy caro a Tolkien:

Hay por supuesto ciertas cosas y temas que me conmueven especialmente. Las interrelaciones entre el «noble» y el «simple» (o común, vulgar), por ejemplo. Encuentro especialmente conmovedor el ennoblecimiento del humilde ⁷.

Ese hombre vulgar, librado a la inercia de su vida más o menos próspera, malograría el designio divino que alienta en lo más íntimo de su ser. Como la cizaña de la parábola, la comodidad y la buena consideración del “mundo” ahogarían la buena simiente. Enredado entre tantas cosas, no necesariamente malas todas ellas en sí mismas, Bilbo se frustraría. Le era preciso ser arrancado, con cierto grado de violencia, y que se despojara de todo aquello, no para perderlo para siempre, sino para recuperarlo después transfigurado, para valorarlo en su justa medida. Bilbo necesitaba renunciar para poseer, abandonar para retomar, perder su vida para encontrarla. Y el modo de hacerlo fue, en su caso, el viaje.

Iremos pues acompañando a Bilbo en su caminar, atentos más bien a lo que va ocurriendo en el espíritu del hobbit.

La situación inicial

Bilbo vive –y es acompañado en esto por toda la Comarca– una situación engañosa de falsa seguridad. Considera su bienestar como un derecho adquirido e incuestionable, y se ha transformado en un artista del buen vivir, sin estridencias –al menos para las pautas vigentes en su medio social– pero sin descuidar detalle. El narrador nos lo muestra desde el comienzo del relato, al describirnos su morada, donde la co-

7 En carta a la Houghton Mifflin Co., del 30-6-55; *Letters*, p.220.

modidad está erigida en el centro en torno al cual gira su vida. Así nos dice del “agujero” en que vive:

[...] era un agujero-hobbit, y eso significa comodidad (p.11) ⁸.

Los intereses del hobbit se dirigen principalmente a la comida y la ropa. Se trata de gozar sin prodigarse en esfuerzos:

Nada de subir escaleras para el hobbit: dormitorios, cuartos de baño, bodegas, despensas (muchas), armarios (habitaciones enteras dedicadas a ropa), cocinas, comedores, se encontraban en la misma planta, y en verdad en el mismo pasillo (p.11).

Las cosas a las que se apega Bilbo no son ilícitas en sí. Pero hay un afecto desordenado, que debe corregirse. El mismo no las aprecia como merecen. Al sobrevalorarlas, las pierde, pues no las posee plenamente. Sólo después de la prueba, a la vuelta del viaje, podrá extraer de ellas todo lo que pueden darle.

Igualmente notable es su relación con la comunidad. Bilbo se ha integrado totalmente en la sociedad pacata y «burguesa» de la Comarca, que ha dejado caer en el olvido las virtudes heroicas y que ha cortado de modo casi imperceptible pero efectivo los vínculos con lo sacro (representado en la novela por Gandalf y el mundo de los elfos). Se ha conformado según su medio social, con el que teme desentonar, y en el cual los héroes resultan algo embarazoso y molesto. Los valores respetables son la riqueza, claro está, y un comportamiento previsible:

Los Bolsón habían vivido en las cercanías de La Colina desde hacía muchísimo tiempo, y la gente los consideraba muy respetables, no sólo porque casi todos eran ricos, sino también porque nunca tenían ninguna

8 Los textos en castellano están tomados de *El hobbit*, Buenos Aires, Minotauro, 1984. Traducción de Manuel Figueroa. La indicación de página va en el cuerpo principal. Los subrayados son nuestros.

aventura ni hacían algo inesperado: uno podía saber lo que diría un Bolsón acerca de cualquier asunto sin necesidad de preguntárselo (pp.11-12).

No sorprende, por lo tanto, la réplica de Bilbo al requerimiento de Gandalf, que amenaza y pone en cuestión el orden ficticio, tan laboriosamente construido, con el que los hobbits protegen, paradójicamente, su presunta sencillez. No hay impugnaciones de fondo; se trata de cosas que perturban el universo vital cerrado y mezquino de lo cotidiano:

En estos lugares somos gente sencilla y tranquila y no estamos acostumbrados a las aventuras. ¡Cosas desagradables, molestas e incómodas que retrasan la cena! (p.14)

Pero Bilbo no es un perverso. Tolkien ve con indulgencia estas debilidades, y las pinta con simpatía. Además, en este mundo aparentemente tan cerrado y protegido, hay grietas por donde el viento del espíritu puede filtrarse. Es “el costado Tuk” del “señor Bolsón”. La insatisfacción con todo lo que no sea el Absoluto para el que fuimos creados, ese desasosiego que tan bien describiera San Agustín –para no nombrar sino un autor entre tantísimos– y que nos impide conformarnos con menos, late en los entresijos del alma del hobbit, y se manifiesta por su “amor a los mapas”, por ejemplo. Bilbo es sensible a la belleza, tanto natural como artística. Y esto es peligroso para la «estabilidad» burguesa:

[...] el señor Bolsón no era tan prosaico como él mismo creía (p.15).

No es por casualidad el rapto de entusiasmo que lo embarga luego de oír la canción de los enanos:

Mientras cantaban, el hobbit sintió dentro de él el amor de las cosas hermosas hechas a mano con ingenio y magia; un amor fiero y celoso, el deseo de los corazones de los enanos. Entonces algo de los Tuk renació en él: deseó salir y ver las montañas enor-mes, y oír los pinos y las cascadas, y explorar las cavernas, y llevar una espada en vez de un bastón (p.25).

Es Gandalf quien desencadena el proceso liberador. Es el instrumento de la Providencia, que ve más allá de las apariencias y no se queda en el aspecto superficial que ofrece la personalidad de Bilbo. Él puede ver al Bilbo real, y así es que advierte a los enanos:

“Hay mucho más en él de lo que imagináis y mucho más de lo que él mismo se imagina” (p.29).

Gandalf ve más lejos y más hondo que los enanos, y más aun, por supuesto, que el propio Bilbo. Es por sus ojos que vemos nosotros el estado de postración en que se debate la Comarca, cerrada para lo sacro y lo heroico. Él trataba de encontrar un héroe, o un guerrero poderoso. Pero no los podría hallar en aquel clima de tranquila y alegre irresponsabilidad:

Intenté conseguir uno; pero los guerreros están todos ocupados luchando entre ellos en tierras lejanas, y en esta vecindad los héroes son escasos, o al menos no se los encuentra. Las espadas están aquí casi todas embotadas, las hachas se utilizan para cortar árboles y los escudos como cunas o cubrefuentes; y para comodidad de todos, los dragones están muy lejos (y de ahí que sean legendarios) (p.32).

Pero la acción mediadora de Gandalf pondrá fin a este estado de cosas. Dragones, espadas y escudos cobrarán inesperada realidad para Bilbo, que podrá finalmente colmar sus apetencias más recónditas, a las que hasta entonces ha logrado sofocar y mantener anestesiadas. El hobbit alcanzará su identidad profunda. Pero para ello deberá partir.

La partida

La decisión es dolorosa, pues implica el desprenderse sin más de la complicada red de afectos desordenados que se ha convertido ya en una segunda naturaleza para el hobbit. Este debe cambiar sus hábitos, diría un escolástico. La partida, pues, es una ruptura drástica:

Hasta el final de sus días Bilbo no alcanzó a recordar cómo se encontró fuera, sin sombrero, bastón, o dinero, o cualquiera de las cosas que acostumbraba llevar cuando salía, dejando el segundo desayuno a medio terminar, casi sin lavarse la cara, y poniendo las llaves en manos de Gandalf, corriendo callejón abajo tanto como se lo permitían los pies peludos, dejando atrás el Gran Molino, cruzando el río, y continuando así durante una milla o más.

Resoplando llegó a Delagua cuando empezaban a sonar las once, ¡y descubrió que se había venido sin pañuelo! (p.40)

Desde ese momento no dejará de extrañar Bilbo las comodidades de su vida anterior. En incontables ocasiones lo encontraremos pensando en términos tales como:

Cómo quisiera estar en mi confortable agujero, al amor de la lumbre, y con la marmita que ha empezado a silbar (p.42).

Sin embargo, a cambio de aquellos pequeños placeres, que ya iban tejiendo una verdadera cárcel y que pronto dejarían incluso de ser agradables para volverse obsesiones, Bilbo accede a un mundo superior. Entre otras cosas, va a encontrarse de un modo más íntimo con los elfos, frente a los que experimenta la típica sensación de lo «horrendo y fascinante», característica de lo «sagrado»:

Le gustaban los elfos, aunque rara vez tropezaba con ellos, pero al mismo tiempo lo asustaban un poco (p.59).

En contacto con los elfos, la nostalgia de absoluto se despierta de modo más acuciante. La casa de Elrond es un enclave «celeste» en medio de la profanidad, es un espacio sacro donde se vive un reflejo particularmente vivo de la eternidad. Como los apóstoles en el Tabor, Bilbo comprueba “qué bien se está aquí”, y, al igual que ellos, querría quedarse en ese lugar y en ese estado.

Bilbo se hubiese quedado allí con gusto para siempre, incluso suponiendo que un deseo hubiera podido transportarlo sin problemas directamente de vuelta al agujero-hobbit (p.61).

Pero no era Rivendell –como tampoco el Tabor– algo definitivo, sino un alto para recuperar fuerzas y para pregonar el término, antes de mayores pruebas. El camino continuaba.

El camino, el desasimiento y las pruebas

En el vasto cauce de la tradición cristiana los autores se vuelven, una y otra vez, hacia el tema del *homo viator*. Este suelo que pisamos no es sino figura de la patria definitiva. No hemos llegado aún. La vida es un viaje, y no solamente para unos pocos escogidos, como Bilbo, sino para todo hombre, como nos recuerda la tranquila armonía de Gonzalo de Berceo en la Introducción de sus *Milagros de Nuestra Señora*:

*Todos quantos vevimos que en pïedes andamos [...]
Todos somos romeos que camino andamos.*

Pero no se trata simplemente de echarse a andar. Existe el riesgo de extraviarse. En nuestra lengua castellana, Jorge Manrique logra acuñar en versos definitivos el planteo de la cuestión:

*Este mundo es el camino
para el otro, qu'es morada
sin pesar;
mas cumple tener buen tino
para andar esta jornada
sin errar.*

Es preciso no apartarse del buen camino. No todos conducen a la meta. El aserto evangélico aquel, “Yo soy el camino”, reclama exclusi-

vidad. Hay sendas falsas, que no llevan a ningún lado. Los auténticos maestros indican el sendero correcto, del que no debemos salirnos en el viaje de nuestra existencia. Elrond y Gandalf poseen ese “buen tino” manriqueño:

Había muchas sendas que subían internándose en aquellas montañas, y sobre ellas muchos desfiladeros. Pero *la mayoría de estas sendas eran engañosas y decepcionantes, o no llevaban a ningún lado, o acababan mal; y la mayoría de estos desfiladeros estaba infestada de criaturas malvadas y de peligros horribles*. Los enanos y el hobbit, *ayudados por el sabio consejo de Elrond y los conocimientos y la memoria de Gandalf*, tomaron el camino que llegaba al desfiladero apropiado (p.65).

El rumbo debe conservarse, ya sea para atravesar las montañas o el bosque, elementos de tantas resonancias simbólicas. El cruce del bosque es inexcusable. No valen aquí los rodeos. Gandalf es terminante:

—Adiós —dijo Gandalf a Thorin—. ¡Y adiós a todos vosotros, adiós! Ahora seguid todo recto a través del bosque. ¡No abandonéis el sendero! Si lo hacéis, hay una posibilidad entre mil de que volváis a encontrarlo, y nunca saldréis del Bosque Negro [...]

—¿Pero es realmente necesario que lo atravesemos? —gimoteó el hobbit.

—¡Sí, así es! —dijo el mago—. Si queréis llegar al otro lado. *Tenéis que cruzarlo o abandonar toda búsqueda*. (pp.147-148)

Y el camino recto no es generalmente fácil. Así lo experimenta Bilbo más de una vez, expuesto a los rigores del viaje:

Lejos, muy lejos en el poniente, donde las cosas eran azules y tenues, Bilbo sabía que estaba su propio país, con casas seguras y cómodas, y el pequeño agujero-hobbit. Se estremeció. Empezaba a sentirse un frío cortante allí arriba, y el viento silbaba entre las rocas (p.65).

Tolkien reitera las imágenes del despojo. En cada aventura, Bilbo deja algo. Son como jirones del “hombre viejo”, que quedan en la “puerta estrecha” por donde hay que pasar:

Bilbo había escapado de los trasgos, pero no sabía dónde estaba. Había perdido el capuchón, la capa, la comida, el poney, sus botones y sus amigos (p.101).

En soledad y despojado, el hobbit se enfrenta a decisiones serias. Ha crecido en responsabilidad. Sabe ahora lo que es la lealtad hacia sus compañeros. Las opciones resultan cada vez más graves:

Se preguntaba si no estaba obligado, ahora que tenía el anillo mágico, a regresar a los horribles, horribles túneles y buscar a sus amigos (p.101).

Las pruebas que se avecinan serán mayores aún. Hay que vencer, por lo pronto, el desaliento, la aridez. Para llegar a buen término en el viaje, hacen falta las virtudes. Luego del «cruce del río», y ya «perdidos en el bosque» —el bosque es el lugar de la acedia— resultan indispensables la esperanza y la fortaleza. Hay que saber leer los signos, y no cejar en el empeño, pues justamente en el momento más arduo es cuando puede estar la salida al alcance de la mano:

Esa noche fueron una triste partida, y esa tristeza pesó aún más sobre ellos en los días siguientes. Habían cruzado el arroyo encantado, pero más allá el sendero parecía serpear igual que antes, y en el bosque no advirtieron cambio alguno. Si sólo hubiesen sabido un poco más de él, y hubiesen considerado el significado de la cacería y del ciervo blanco que se les había aparecido en el camino, hubieran podido reconocer que iban al fin hacia el linde este, y que si hubiesen conservado el *valor* y las *esperanzas* pronto habrían llegado a sitios donde la luz del sol brillaba de nuevo y los árboles eran más ralos (p.156).

Fortalecido, liberado de la férrea servidumbre que le imponían tantas debilidades consentidas, el hobbit puede cumplir la hazaña de matar la

araña gigante. Las mismas manos hábiles en el manejo de la tetera y la sartén, cumplen ahora con naturalidad los gestos del guerrero:

La araña yacía muerta a un lado y la espada estaba manchada de negro. Por alguna razón, matar a la araña gigante, él, totalmente solo, en la oscuridad, sin la ayuda del mago o de los enanos o de cualquier otra criatura, fue muy importante para el señor Bolsón. Se sentía una persona diferente, mucho más audaz y fiera a pesar del estómago vacío, mientras limpiaba la espada en la hierba y la devolvía a la vaina (pp.165-166).

Solo, en la oscuridad, sin ayuda. Bilbo se siente diferente, y los demás comienzan a reconocerlo. Pero no se trata ya de la respetabilidad burguesa, basada sobre criterios mundanos y extrínsecos, adventicios, sino que asoma el Bilbo profundo que Gandalf había descubierto:

[...] esperaban que el pequeño Bilbo conociese las respuestas. Por lo que podéis ver, habían cambiado mucho de opinión con respecto al señor Bolsón, y ahora lo respetaban de veras (tal y como había dicho Gandalf). (p.175)

Se han cumplido las previsiones de Gandalf, que se retira para que el hobbit se pruebe en soledad. El maestro no sustituye a aquel a quien guía, sino que lo «hace crecer»; de allí su *auctoritas*:

[...] todos confiaban en Bilbo. Exactamente lo que Gandalf había anunciado, como veis. Tal vez ésa era parte de la razón por la que se marchó y los dejó (p.185).

El nuevo Bilbo comienza ya a conocer el verdadero valor de las cosas. En cuanto a la comida, por ejemplo,

[...] ahora sabía demasiado bien lo que era tener verdadera hambre, y no sólo un amable interés por las delicadezas de una despensa bien provista (p.196).

Y llega por fin el momento culminante del «descenso», literal y simbólico, en la cueva del dragón. El pañuelo, elemento que define al Bilbo anterior, atildado y frívolo, ha dejado lugar al cinturón con arma:

[...] se arrastró en silencio hacia abajo, abajo, abajo en la oscuridad. Iba temblando de miedo, pero con una expresión firme y ceñuda en la cara menuda. Ya era un hobbit muy distinto del que había escapado corriendo de Bolsón Cerrado sin un pañuelo de bolsillo. No tenía un pañuelo de bolsillo desde hacía siglos. Aflojó la daga en la vaina, se apretó el cinturón y prosiguió (p.223).

Se destaca la soledad del hobbit, en la mayor de todas las pruebas, la decisiva:

Estaba completamente solo (p.223) [...] En este mismo momento Bilbo se detuvo. Seguir adelante fue la mayor de sus hazañas. Las cosas tremendas que después ocurrieron no pueden comparársele. *Libró la verdadera batalla en el túnel, a solas*, antes de llegar a ver el enorme y acechante peligro (p.224).

La verdadera batalla se libra en el interior del hobbit. En los oscuros meandros de la gruta ha quedado sepultado el falso Bilbo, así como en el simbolismo cristiano el “hombre viejo” queda anegado en la pila bautismal y emerge el renacido a la Gracia. A partir de aquí, en realidad, se inicia el regreso. El viajero ha alcanzado su meta.

El nuevo Bilbo

A punto de morir, el enano Thorin sintetiza las virtudes del hobbit, reconociendo que incluso sus defectos no eran sino excesos de rasgos temperamentales que, debidamente encauzados, pueden dar buen fruto:

—¡No! —dijo Thorin—. *Hay en ti muchas virtudes que tú mismo ignoras, hijo del bondadoso Oeste. Algo de coraje y algo de sabiduría, mezclados*

con mesura. Si muchos de nosotros dieran más valor a la comida, la alegría y las canciones que al oro atesorado, este sería un mundo más feliz (p.300).

Nos encontramos con un Bilbo que ha echado de sí el pesado lastre de las solicitudes mundanas, que se ha desasido. Pero lo perdido se recupera doblado. No conservó sus pañuelos, pero no le faltan, pues nada menos que Elrond se encargará de prestarle lo que necesite. Un pañuelo élfico bien vale la molestia.

Se enjugaba el rostro con un pañuelo de seda roja –ino!, no había conservado uno solo de los suyos, y éste se lo había prestado Elrond– (p.311)

Como Ulises, ese grande y paradigmático viajero de nuestra tradición, Bilbo retorna a su tierra renovado. Como en la *Odisea* obraban Atenea y Mentor, en *El Hobbit* actuaron Gandalf y Elrond. Y así como en Itaca estaban los pretendientes, en la Comarca los Sacovilla-Bolsón aspiran a quedarse con los bienes de Bilbo. El hobbit llega en medio de una subasta donde se rematan sus cosas. Los «pretendientes» ya se consideran dueños de casa.

Los primos de Bilbo, los Sacovilla Bolsón, estaban muy atareados midiendo las habitaciones para ver si podrían meter allí sus propios muebles. En síntesis: Bilbo había sido declarado «presuntamente muerto», y no todos lamentaron que la presunción fuera falsa. [...] En realidad, [sus primos] habían pensado mucho tiempo en mudarse a aquel agradable agujero-hobbit (pp.212-313).

Bilbo no se preocupará más allá de lo necesario. Su visión de las cosas ha cambiado. Tuvo que volver a comprar muchas de sus cosas, para evitar problemas, e incluso perdió algunas de sus cucharas de plata. Y no solo eso. Perdió su «buen nombre» mundano, la respetabilidad burguesa, la consideración de la gente «bienpensante». Pero en realidad, ganó con todo ello mucho más de lo que hubiera podido imaginar.

Sin embargo, Bilbo había perdido más que cucharas: *había perdido su reputación. Es cierto que tuvo desde entonces la amistad de los elfos y el respeto de los enanos, magos y todas esas gentes que alguna vez pasaban por aquel camino. Pero ya nunca fue del todo respetable.* En realidad todos los hobbits próximos lo consideraron «raro», excepto los sobrinos y sobrinas de la rama Tuk; aunque los padres de estos jóvenes no los animaban a cultivar la amistad de Bilbo.

Lamento decir que no le importaba. Se sentía muy contento; y el sonido de la marmita sobre el hogar era mucho más musical de lo que había sido antes, incluso en aquellos días tranquilos anteriores a la Tertulia Inesperada. La espada la colgó sobre la repisa de la chimenea. La cota de malla fue colocada sobre una plataforma en el vestíbulo (hasta que la prestó a un museo). El oro y la plata los gastó en generosos presentes, tanto útiles como extravagantes, lo que explica hasta cierto punto el afecto de los sobrinos y sobrinas. El anillo mágico lo guardó muy en secreto, pues ahora lo usaba sobre todo cuando llegaban visitas indeseables.

Se dedicó a escribir poemas y a visitar a los elfos; y aunque muchos meneaban la cabeza y se tocaban la frente, y decían: —¡Pobre viejo Bolsón!—, y pocos creían en las historias que a veces contaba, se sintió muy feliz hasta el fin de sus días, que fueron extraordinariamente largos. (pp.313-314)

El viaje iniciático

Como tantos héroes tradicionales, el alegre hobbit ha tenido su iniciación, y se ha regenerado mediante el viaje. En el relato se han mantenido los rasgos comunes del género, tal como los han observado abundantemente los estudiosos. Véase, para poner algún ejemplo, cómo se aplica a *El Hobbit* la siguiente descripción de este tipo de aventuras:

[...] el protagonista descubre o hace evidente que el significado de su existencia no se satisface en su lugar de origen y que debe abandonarlo —generalmente, por medio de un viaje, real o simbólico—, y que luego de

una sucesión de experiencias variadas llega a aceptar una forma de vida diferente o vuelve a su lugar inicial con un conocimiento o sabiduría que a veces pone al servicio de sus semejantes ⁹.

J. Campbell presenta una fórmula más ceñida. La aventura del héroe sigue el siguiente modelo:

una separación del mundo, la penetración a alguna fuente de poder, y un regreso a la vida para vivirla con más sentido ¹⁰.

También se toma en cuenta lo manifestado en la perplejidad que embarga a la Comarca frente al nuevo Bilbo, si bien debemos tener cuidado con el empleo que se hace del término “prudencia”, que debemos entender aquí no como la primera virtud cardinal sino en el sentido de “prudencia de la carne”:

[...] debe quedar siempre [...] cierta incongruencia desconcertante entre la sabiduría que se trae desde las profundidades y la prudencia que usualmente resulta efectiva en el mundo ¹¹.

Bilbo ha hecho algo más que recorrer distancias. Ha accedido a una dimensión cualitativamente distinta. El viaje no se puede medir en número de pasos, pues los espacios recorridos tienen densidades diferentes. No tiene sentido preguntarse por la extensión física de la casa de Elrond, ni la del bosque, ni por la altura de las montañas o la profundidad de la cueva. Tampoco el tiempo es homogéneo. Hablándole de su primera permanencia en los túneles le dice Gandalf:

Perdiste la noción del tiempo en los túneles de los trasgos. Hoy es jueves, y fuimos capturados la noche del lunes o la mañana del martes.

9 VILLEGAS, Juan. *La estructura mítica del héroe*. Barcelona, Planeta, 1978, p.15.

10 CAMPBELL, Joseph. *El héroe de las mil caras*. México, FCE, 1959, pp.39-40.

11 *Id.* p.210.

Hemos recorrido millas y millas, bajamos atravesando el corazón mismo de las montañas, y ahora estamos al otro lado; todo un atajo (p.106).

Cuando por fin llegan a la montaña buscada, y falta lo peor, hay también referencia al tiempo y al espacio:

En el mes de junio habían sido huéspedes de la hermosa casa de El-rond, y aunque el otoño ya caminaba hacia el invierno, parecía que habían pasado años desde aquellos días agradables. Estaban solos en el yermo peligroso, sin esperanza de más ayuda. Habían llegado al término del viaje, pero se encontraban más lejos que nunca, o así parecía, del final de la misión. (pp.213-214)

Bilbo ha salido, pues, de las coordenadas habituales. Su reinserción en el mundo de los hobbits no podrá darse sin más. El es ahora, de algún modo, un segregado. Pero el viaje le ha enseñado, sobre todo, a conocerse a sí mismo. No habrá presunción en el nuevo Bilbo, sino un humilde y alegre servicio a los demás, y un gozar de las cosas de antes mucho más profundo e intenso.

Final: Providencia y profecías

Al final de la novela, Bilbo conversa con Balin y Gandalf. Se habla de la situación reinante en los escenarios de las aventuras, y se constata que, después de todo, las viejas canciones tenían razón, como siempre ocurre con Tolkien. Y Gandalf pronuncia su última enseñanza. Bilbo –como todos– no ha sido sino un instrumento de la Providencia, un personaje en la Gran Historia. Y al hobbit no lo han mareado las alturas: feliz, concluye con una acción de gracias. Y termina el relato, en el mismo marco cotidiano y simple en el que comenzó. Del mismo modo, en el mismo clima familiar y próximo, concluirá *El Señor de los Anillos*. De vuelta en casa, pero de cara a lo eterno.

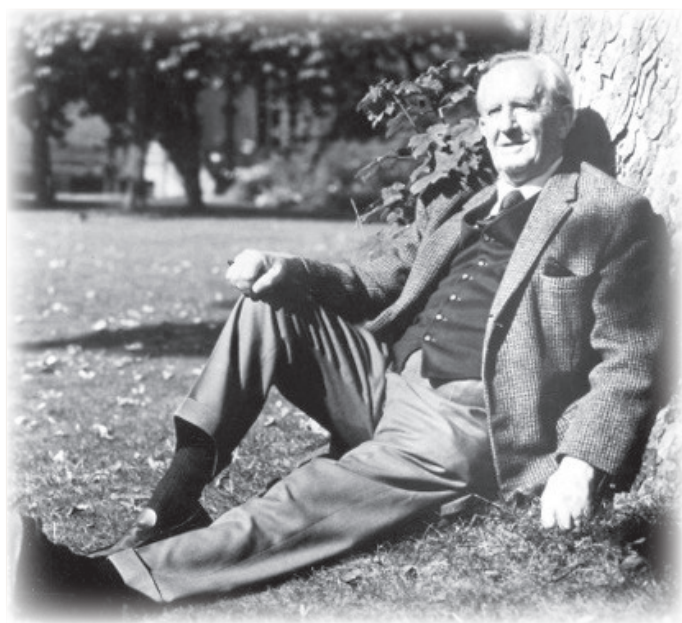
—El nuevo gobernador es más sabio —dijo Balin—, y muy popular, pues a él se atribuye mucha de la prosperidad presente. Las nuevas canciones dicen que en estos días los ríos corren con oro.

—¡Entonces las profecías de las viejas canciones se han cumplido de alguna manera! —dijo Bilbo.

—¡Claro! —dijo Gandalf—. ¿Y por qué no tendrían que cumplirse? *¿No dejarás de creer en las profecías sólo porque ayudaste a que se cumplieran? No supondrás, ¿verdad?, que todas tus aventuras y escapadas fueron producto de la mera suerte, para tu beneficio exclusivo. Te considero una gran persona, señor Bolsón, y te aprecio mucho; pero en última instancia ieres sólo un simple individuo en un mundo enorme!*

—¡Gracias al cielo! —dijo Bilbo riendo, y le pasó el pote de tabaco (p.315).

Aceptación gozosa de su identidad. Bilbo no ha perdido su buen humor. Queda el anillo, claro está, que el hobbit emplea para ocultarse de visitas indeseables. También en esto —y sobre todo— ha cumplido un papel providencial. Pero esa es otra historia.



Este libro se terminó de componer y armar
en la Ciudad de Santa María de los Buenos Aires
el 20 de octubre del año del Señor 2012
Festividad de San Honorio Abad